A DECADÊNCIA DO OCIDENTE

BIBLIOTECA DE CULTURA HISTÓRICA

ÍNDICE

PREFÁCIO DO ORGANIZADOR DA EDIÇÃO CONDENSADA

A PRESENTE EDIÇÃO *condensada é o resultado das seguintes considerações: devido às excessivas exigências que a profissão e a vida pública fazem hoje em dia a qualquer pessoa interessada em estudos de caráter cultural, dificilmente nos sobrará o tempo necessário para a leitura de livros volumosos, que se dediquem a matérias situadas fora do âmbito cada vez mais restrito das nossas especialidades. A fim de suprirmos uma necessidade inegável e de facultarmos o acesso a uma das maiores e mais notáveis obras da atualidade, achamos conveniente e julgamo-nos autorizados para não levar em conta certos argumentos que, em princípio, poderiam ser opostos à publicação resumida de criações originais.*

A nossa seleção estriba-se nos dois tomos da edição completa de A Decadência do Ocidente, *estereotipados desde o ano de 1924, e cuja tiragem alcançou, em 1959, respectivamente, 140 000 e 118 000 exemplares. Com respeito a alguns capítulos do tomo II ("Origem e Paisagem"; "Cidades, Povos e Raças"; "O Estado"; "A Economia") intensificamos a condensação, dando espaço, antes de mais nada, às interpretações de épocas mais recentes e, em especial, às que concernem à própria cultura ocidental.* Vastos trechos do fundamental tomo I foram reproduzidos quase integralmente. *Para preenchermos as lacunas, e em prol da clareza, servimo-nos em diversas ocasiões do recurso de acrescentar breves passagens de transição, compostas em tipo menor. Destinam-se elas a facilitar o acompanhamento do curso de idéias por vezes muito amplas. Ainda que empregássemos nesses casos, em boa parte, as palavras do próprio Spengler, nem sempre*

conseguimos evitar um estilo abstrato e, à primeira vista, bastante difícil, especialmente quando se tratava da introdução de termos indispensáveis, tanto mais que a terminologia spengleriana contém freqüentemente símbolos de sons e indicações baseadas em experiências vividas. Para explicarem-nos devidamente, bastam, no entanto, os grandes temas apresentados in extenso *(Arquitetura, Religião, Física etc.). Também o conceito do Destino, conceito basilar, que levou numerosos teólogos ao estudo diligente do pensamento de Spengler, acha-se ali elucidado de maneira satisfatória. Tornou-se, porém, necessário sacrificar a tábua sinóptica das diversas culturas. O texto por nós oferecido talvez tenha renunciado a determinados pormenores. Fornece, sem embargo, todos os elementos de que carecerá quem quiser compreender a totalidade da obra. Não suprimimos nenhuma idéia essencial. Reproduzimos, além disso, certas passagens nas quais se manifesta, particularmente, a força poética da concepção e da linguagem do autor.*

O planejamento desta edição condensada propicia-nos o ensejo para assinalarmos algumas fontes de mal-entendidos. Várias designações formuladas pela primeira vez por Spengler costumam ser empregadas atualmente. O leitor notará que algumas dentre elas têm, em A Decadência do Ocidente, *significados diferentes dos que lhes são atribuídos amiudadamente, até mesmo em tratados científicos. É, por exemplo, comum encontrarmos os termos "Napoleonismo", "Cesarismo", "Segunda Religiosidade", usados num sentido errôneo, e isso se aplica também aos termos "Cultura" e "Civilização", que para Spengler formam um binômio. Apesar disso, cita-se em alguns casos o nome do seu criador. Da mesma forma, topamos freqüentemente com o emprego deturpado ou equívoco da palavra "pseudomorfose", com alusão a Spengler. Este acentuou em muitas ocasiões a existência de laços estreitos entre as diversas culturas. Apontou em especial para o intercâmbio e a transmissão de valores culturais, que, por sua vez, podem originar novas criações de cunho mais ou menos autóctone. Mas "pseudomorfose", na terminologia do autor, refere-se apenas a dois casos da história superior, nos quais o fenômeno de uma cultura incipiente sofre, na sua totalidade, a influência de outra, já amadurecida, cujas formas de expressão, de caráter estranho, encobrem então as próprias da*

mais nova. Trata-se do despertar da alma russa e, sobretudo, da "Cultura Mágica", cuja originalidade, sob a superfície de múltiplas formações históricas, Spengler foi o primeiro a perceber. Apresentamos nesta edição a maior parte do capítulo sobre essa "Cultura Mágica", cuja descoberta, feita por Spengler, foi devidamente apreciada por eruditos do quilate de Eduard Meyer, grande especialista da História Antiga, e C. H. Becker, famoso islamista. Proporciona-nos esse capítulo um dos melhores exemplos da visão histórica superior, distanciada, de Spengler, como também da sua genial capacidade de penetrar na alma de outros povos. As explanações — por sinal fortemente condensadas — que se referem a Raça e Espírito, tanto como a Sangue e Solo (conceitos entre os quais há, segundo Spengler, um antagonismo, muito ao contrário do sentido que lhes conferia o Nacional-Socialismo), e a Povo e Idioma, mostram a posição metafisicamente alicerceada que o autor assumia em face de quaisquer concepções materialistas do Homem, sejam elas étnicas ou marxistas. Seria um grave erro estabelecer uma relação entre Spengler e certas doutrinas ou opiniões racistas, tais como estão em voga ainda hoje. De estudos apenas superficiais resulta também uma afirmação amiúde repetida, que atribui caráter "biológico" à concepção histórica de Spengler. Daqui em diante, um círculo mais amplo de leitores estará em condições, à base dos seus próprios estudos, de verificar que essa qualificação do quadro histórico traçado por Spengler atém-se exclusivamente a aspectos externos. Finalmente, seja-nos permitido mencionar que o título da obra, ao contrário do que pensam muitas pessoas, não nasceu sob o impacto da derrota alemã de 1918, mas em tempos anteriores à Primeira Guerra Mundial, a qual, na esperança de Spengler, devia terminar com a vitória da Alemanha. Foi em 1912 que ele adotou o título A Decadência do Ocidente, *guiando-se pelo modelo da* História da Decadência do Mundo Antigo, *de Otto Seeck.*

Como toda obra de grande envergadura, requer também A Decadência do Ocidente *leitores de horizontes abertos e de certa afinidade psíquica. Nem sequer uma edição condensada há de facilitar-lhes esse trabalho. Se, no entanto, tais condições existirem em boa parte do público ledor, poderá a presente edição contribuir para que se fortaleça e aprofunde*

a autocompreensão do homem atual. No decorrer dos tempos amainaram as discussões relativas a Spengler, não porque sua obra houvesse sido ultrapassada, mas porque predomina em todo o mundo o pressentimento irreprimível de que ele "afinal de contas teve razão". Mas a importância de Spengler não se resume no fato de que, no lapso dos quase cinqüenta anos decorridos desde a concepção do seu livro, numerosos acontecimentos tornaram-se provas concludentes de fenômenos prenunciados por ele. Mais ponderosa é a circunstância de ter Spengler influído decisivamente sobre as visões do mundo e da História, tais como se descortinam à nossa época, quer no conjunto quer em pormenores. E essa influência continua até o dia de hoje. Os próprios cientistas especializados, que por muitos anos o perseguiram com sua hostilidade, estão aproveitando os seus ensinamentos nas mais diversas matérias. Por outro lado, evidencia-se somente agora com quanta perfeição a experiência universal de Spengler exprime o espírito vivo, e com quanta nitidez a maneira de pensar peculiar da nossa era é representada na posição básica da filosofia spengleriana, no que se refere à teoria do conhecimento. A esta obra, que depois de 1933 foi retirada do mercado e ainda em 1945 foi considerada indesejável, caberá nesta sua nova edição a tarefa de auxiliar também os leitores jovens a coordenarem a multiplicidade, e mesmo a sobrecarga, de suas experiências e das perturbações do ambiente, a fim de obterem, dessa forma, uma sinopse convincente, atualizada, no sentido mais profundo da palavra, e por isso contígua à própria vida.

Cumpre-nos, por fim, expressar a esperança de que, apesar dos cortes realizados, continue visível a qualidade desta obra, não somente como produto de um pensamento genial, mas também como grandiosa criação artística.

Tomo a liberdade de acrescentar algumas frases de caráter pessoal. Enquanto este livro se encontrava no prelo, faleceu em Munique, vitimado por grave doença, na idade de 49 anos, a Srta. Dra. Hildegard Kornhardt, sobrinha e última parente de Spengler. Ao lado dos seus trabalhos científicos no campo da Filologia Clássica, administrava o patrimônio de Oswald Spengler. Depois da Segunda Guerra Mundial, saíram várias reedições das obras dele, com prefácios elucidativos, redigidos por ela. Infelizmente não lhe foi possível

levar a cabo a complicada revisão dos papéis deixados por Spengler, que, na sua maioria, consistem num sem-número de breves anotações concernentes aos Problemas Primordiais, *obra iniciada já na terceira década do nosso século. A ela devo numerosos conselhos de grande valor, sobretudo com relação à tarefa de organizar a presente edição condensada, a qual dedico, por esta razão, à sua memória.*

Reutlingen, 4 de maio de 1959

HELMUT WERNER

PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO DO TOMO UM

ESTA OBRA, resultado de três anos de trabalho, já estava terminada na sua primeira redação, quando começou a Grande Guerra. Até à primavera de 1917, prossegui corrigindo-a, como também completei e elucidei certos pormenores. Condições anormais demoraram ainda mais o seu lançamento.

Se bem que tratando de uma filosofia geral da História, constitui ela, todavia, num sentido mais profundo, um comentário à grande época sob cujo signo se formaram suas idéias diretrizes.

O título, fixado em 1912, designa, no mais estrito sentido das palavras, e com relação à decadência da Antiguidade, uma fase da História Universal, que compreenderá vários séculos, e em cujo início nós nos encontramos atualmente.

Os acontecimentos confirmaram muita coisa e não refutaram nada do que eu disse. Evidenciou-se que estas idéias tinham de surgir precisamente nos nossos tempos e, em especial, na Alemanha, ao passo que a própria guerra fazia ainda parte dos pressupostos necessários para que se pudessem definir os últimos traços da nova imagem do mundo.

Na minha opinião, não se trata de uma filosofia entre outras possíveis, justificada apenas pela lógica, mas da filosofia da nossa era, filosofia de certo modo natural, pressentida, vagamente, por todos. Isto se pode afirmar sem presunção. Uma idéia historicamente inevitável, que não ocorre casualmente numa época, mas plasma essa época, é somente sob um aspecto restrito propriedade da pessoa à qual couber engendrá-la. Pertence a toda a sua época. Atua, de forma inconsciente, no pensamento de todos. Unicamente a sua

formulação pessoal, determinada pelo acaso, sem a qual não existiria nenhuma filosofia, é, com seus defeitos e suas qualidades, o produto do destino — e da boa sorte — de um indivíduo.

Resta-me acrescentar o desejo de que este livro não seja totalmente indigno das proezas militares da Alemanha.

Munique, em dezembro de 1917

OSWALD SPENGLER

PREFÁCIO À EDIÇÃO REVISTA

Após ter chegado ao término de um trabalho que ao início não passava de um breve esboço e se transformou, no curso de dez anos, num conjunto de obras, cuja extensão ultrapassou quaisquer previsões, cabe um retrospecto, a fim de explicar o que tencionei realizar e o que consegui fazer, de que maneira descobri os fatos e qual a atitude que hoje assumo em face deles.

Na introdução à edição de 1918, fragmentária exteriormente tanto como internamente, afirmei que, na minha opinião, este livro apresentava a formulação irrefutável de uma idéia que, uma vez exposta, já não poderia ser atacada. Deveria eu ter dito: uma vez compreendida. Pois, percebo com nitidez cada vez maior que, para isso, necessita-se, não somente neste caso, mas na história do pensamento em geral, uma geração nova, que nasça com disposições adequadas.

Acrescentei naquela ocasião que se tratava de uma tentativa inédita, pejada de defeitos inerentes a empreendimentos dessa espécie, incompleta e certamente não isenta de contradições íntimas. Tal asseveração não foi aceita com a mesma seriedade com que a fiz. Quem tiver contemplado as raízes mais profundas do pensamento vivo, saberá que não nos é dado conhecer com absoluta coerência os derradeiros fundamentos da vida. Um pensador é um homem ao qual coube em sorte representar simbolicamente o tempo, por meio das suas próprias intuições e percepções. Não lhe é permitido escolher. Pensa como tem de pensar, e verdade, em última análise, será para ele aquilo que com ele tiver nascido, constituindo a imagem do seu mundo, não o que ele inventar, mas o que descobrir em si mesmo. A verdade é a reprodução do próprio pensador; é sua essência formulada mediante

palavras; é o significado da sua personalidade, amoldado à forma de uma doutrina. E essa verdade é imutável para toda a sua existência, porque é idêntica a ela. Unicamente esse elemento simbólico é indispensável, por ser receptáculo e expressão da história humana. O produto elucubrado pela erudição filosófica é supérfluo e serve apenas para ampliar a bibliografia especializada.

Assim sendo, posso qualificar de "verdadeiro" o núcleo do que descobri, verdadeiro para mim e, segundo creio, também para os espíritos orientadores do porvir; não, porém, verdadeiro "em si", isto é, independentemente das condições impostas pelo sangue e pela história, porquanto não existem tais verdades. Mas o que escrevi na tormenta e no ímpeto daqueles tempos era de fato uma comunicação bastante imperfeita daquilo que aparecia claramente diante dos meus olhos. Minha tarefa, nos anos seguintes, consistiu em coordenar os fatos e em dar expressão verbal às minhas idéias, apresentando-as assim sob a forma mais convincente possível.

Essa tarefa não é realizável sem restrições. A própria vida não se acaba senão pela morte. Empenhei-me, entretanto, em elevar também as partes mais antigas do livro ao mesmo nível de exposição clara de que hoje sou capaz. Agora me despeço deste trabalho com suas esperanças e suas desilusões, suas qualidades e seus defeitos.

Nesse ínterim, o produto de meu labor passou pela sua prova de fogo, aos meus olhos e também aos de outras pessoas, a julgar pelos efeitos que começam a manifestar-se lentamente em amplas esferas da ciência. Por isso, cumpre-me assinalar energicamente os limites que tracei para mim mesmo nesta obra. Não se procure tudo nas suas páginas. Ela só contém um aspecto do que se descortina à minha frente, uma visão nova apenas da História, uma filosofia do Destino, a primeira do seu gênero. É intuitiva em todas as suas partes. Foi redigida numa linguagem que se esforça por reproduzir as coisas e as relações mediante imagens sensíveis, ao invés de substituí-las por seqüências de conceitos. Dirige-se exclusivamente a leitores que também saibam sentir o impacto de sons verbais e de imagens. Isso é difícil, especialmente quando a reverência ao mistério — a reverência de Goethe — impede-nos de tomar análises de conceitos por intuições profundas.

Estão clamando contra o pessimismo de meu livro. É o clamor com que os eternamente atrasados perseguem qualquer idéia que se dirija aos que abrirem caminho ao futuro. Não escrevi, no entanto, para quem julgar uma façanha a mera meditação sobre a essência das façanhas. Os que definem ignoram o Destino.

Compreender o mundo significa para mim estar à altura do mundo. O que importa é a dureza da vida, e não o conceito da vida, tal como o ensina a filosofia de avestruz do Idealismo. Quem não se deixar iludir pelos conceitos não considerará pessimista essa afirmação. Os demais não me preocupam. Para leitores sérios, que desejem obter uma visão, e não uma definição, da vida, citei em notas ao pé das respectivas páginas[1] algumas obras, cuja menção não pude incluir no texto, dada a sua forma demasiado concisa. Poderão elas orientá-los com relação a campos científicos um tanto remotos.

Antes de terminar, não quero omitir de mencionar, mais uma vez, os nomes dos dois vultos aos quais devo quase tudo: Goethe e Nietzsche. De Goethe é o método. De Nietzsche, adotei a formulação dos problemas, e para resumir a relação que me liga a ele, digo que converti numa sinopse a sua visão fugaz. Goethe, por sua vez, foi, em todo o meu modo de pensar, um discípulo de Leibniz, ainda que não se desse conta disso. Assim se me afigura aquilo que, para minha própria surpresa, nasceu finalmente, plasmado por minhas mãos, como algo que, não obstante a miséria e a ignomínia desses últimos anos, posso chamar, orgulhosamente, de uma filosofia alemã.

Blankenburg, no Harz, em dezembro de 1922

Oswald Spengler

---

(1) Essas notas não se acham reproduzidas na presente edição condensada.

Quando, no infinito, o idêntico
Repetindo-se, eternamente flui,
E a abóbada de mil camadas
Encaixa umas nas outras, vigorosamente,
Brota de todas as coisas a alegria de viver,
Da estrela mais minúscula tanto como da maior,
E todo o ímpeto, toda a luta
Tornam-se paz eterna no seio de Deus, Nosso Senhor.

GOETHE

INTRODUÇÃO

A Tarefa

NESTE LIVRO acomete-se pela primeira vez a tarefa de predizer a História. Trata-se de visionar o destino de uma cultura, por sinal da única no nosso planeta a ter alcançado a sua plenitude, a saber, a cultura da Europa ocidental e das Américas. Cabe-nos predefinir o curso que sua evolução tomará nas fases futuras.

Existe uma lógica na História? Haverá, além dos feitos avulsos, que são casuais e imprevisíveis, uma estrutura, por assim dizer, metafísica, da Humanidade histórica, e que permaneça independente das conhecidas e manifestas formações político-espirituais, que se vêem na superfície? Uma estrutura que, pelo contrário, origine essa realidade secundária? Não se apresentam as grandes linhas da História Universal aos olhos inteligentes sempre sob um aspecto que permita tirar conclusões? E se isso for assim, quais serão então os limites de tais deduções? Será possível descobrir na própria vida — já que a história humana é a totalidade de enormes ciclos vitais, que a linguagem usual costuma apresentar e personificar, espontaneamente, como indivíduos de ordem superior, ativos e pensantes, chamando-os de "a Antiguidade", "a Cultura Chinesa", "a Civilização Moderna" — será possível descobrir na própria vida os degraus que teremos de escalar, numa seqüência que não admite exceção? Os conceitos fundamentais de tudo quanto é orgânico — conceitos tais como nascimento, morte, juventude, velhice, duração da vida — não terão eles também nesta esfera um sentido estrito que ninguém ainda logrou perceber? Não se baseia, numa pala-

vra, todo o desenvolvimento histórico em certas protoformas biográficas de caráter geral? A decadência do Ocidente, à primeira vista um fenômeno limitado no espaço e no tempo, da mesma forma que a correspondente decadência da Antiguidade, é, portanto, um tema filosófico, que, considerando-se toda a sua importância, encerra em seu seio o conjunto dos grandes problemas da existência.

Se quisermos saber de que modo se cumprirá o destino da Cultura Ocidental, deveremos antes determinar o que seja cultura, em que relação ela se ache para com a história visível, a vida, a alma, a natureza, o espírito sob que formas se manifesta, e até que ponto representem essas formas — povos, idiomas e épocas, batalhas e idéias, Estados e deuses, artes e obras, ciências, direitos, organismos econômicos e concepções do mundo, grandes homens e grandes acontecimentos — símbolos, que, como tais, possam ser interpretados.

O meio pelo qual reconhecemos as formas mortas é a lei matemática. O meio pelo qual compreendemos as formas vivas é a analogia. Desta maneira, distinguem-se a polaridade e a periodicidade do mundo.

Sempre se teve consciência da limitação do número de formas sob as quais se manifesta a História Universal, e do fato de que se repetem, no que se refere a seu tipo, idades, épocas, situações, pessoas. Quem tratar da aparição de Napoleão, dificilmente deixará de dirigir olhares comparativos a César e a Alexandre, sendo o primeiro desses olhares, como veremos, morfologicamente inadmissível, ao passo que o segundo se justifica plenamente. Frederico o Grande, nos seus tratados políticos — como as *Considérations* de 1738 — serve-se com perfeita segurança de analogias, a fim de formular sua concepção da situação política do mundo; por exemplo, ao comparar os franceses com os macedônios da época de Filipe, e os alemães com os gregos. "Já se encontram nas mãos de Filipe as Termópilas da Alemanha: a Alsácia e a Lorena." Com isso definia-se admiravelmente a política do Cardeal Fleury. Na mesma obra, topamos com o confronto entre a política das casas de Habsburgo e de Bourbon e as proscrições de Antônio e Otávio.

Mas tudo isso era apenas fragmentário e resultava de um capricho momentâneo, obedecendo ao impulso ocasional de expressar-se poética ou espirituosamente, antes do que ao senso profundo de forma histórica. Por enquanto, não ocor-

reu a ninguém transformar tais improvisações num método. Ninguém suspeitou sequer que ali se encontrava uma raiz, e na realidade a única raiz, da qual pudesse brotar uma grande solução para o problema da História. As comparações poderiam trazer boa sorte ao pensamento histórico, desde que patenteassem a estrutura orgânica da História. Para isso seria necessário refinar a sua técnica, sob o efeito de uma idéia vasta, que a elevasse ao nível de necessidade isenta de hesitação e a conduzisse à mestria lógica. Anteriormente, representavam uma desgraça, por não passarem de uma questão de gostos e por não exigirem, em conseqüência disso, do historiador a intuição e o esforço indispensáveis para que ele lograsse reconhecer na linguagem das formas históricas e na análise das mesmas a sua incumbência mais difícil e mais direta.

E assim se amplifica a nossa tarefa, que, inicialmente, abrangia apenas um problema limitado da civilização atual e agora se converte numa filosofia nova, a filosofia do futuro, se é que no solo do Ocidente, metafisicamente exausto, pode nascer uma obra dessa espécie, a única ao menos suscetível de ser contada entre as possibilidades que ainda restam ao espírito ocidental-europeu nas suas próximas fases. Nossa tarefa assume então a forma da idéia de uma *morfologia da História Universal*, do Universo como História, em oposição à morfologia da Natureza, a qual, até hoje, foi, com raras exceções, o tema exclusivo da Filosofia. A morfologia da História Universal compreenderá mais uma vez, porém, num agrupamento completamente diverso, todas as figuras e todos os movimentos do mundo, coordenando-os, não num panorama das coisas conhecidas, mas num quadro da vida, não do que se produziu, mas do próprio processo de produzir-se.

O *Universo como História*, compreendido, contemplado, plasmado, em contraste com o *Universo como Natureza!* Eis um aspecto novo da existência humana neste globo. Mas, até hoje, ninguém se deu conta da enorme importância teórica e prática da tarefa de elucidá-lo, embora talvez houvesse pessoas que dela suspeitassem ou a vislumbrassem vagamente. Nunca ninguém se atreveu a empreender a sua realização com todas as suas conseqüências. Para o homem, há duas maneiras imagináveis de apoderar-se do seu ambiente e de sofrer o influxo do mesmo. Faço uma distinção rigo-

rosa, segundo a forma e não segundo a substância, entre a impressão orgânica que o mundo provoca e a impressão mecânica; entre a essência das formas e a essência das leis; entre a imagem e o símbolo, de um lado, e a fórmula e o sistema, do outro; entre a realidade especial e a possibilidade geral; entre o objetivo que é perseguido pela força imaginativa, a coordenar as coisas à base de um plano, e o que se propõe a experiência na sua análise metódica; ou finalmente — para já mencionarmos nesta oportunidade uma oposição muito importante — a esfera do número cronológico e a esfera do número matemático.

Num estudo do gênero do presente, não se pode, portanto, tratar de aceitarmos os acontecimentos político-espirituais em si, tais como se nos afiguram à luz do dia, para classificarmo-los nas categorias de "causas" e "efeitos" e para acompanharmos a sua tendência aparente, suscetível de ser captada pelo intelecto. Esse tratamento — "pragmático" — da História não passaria de uma parcela de ciência natural disfarçada, o que não ocultam os partidários da concepção materialista da História, ao passo que seus oponentes não chegam a perceber a identidade do seu método com o que combatem. Não se trata, pois, daquilo que são os fatos tangíveis da História em si, como fenômenos ocorridos em determinado tempo, mas do que significam, do que indicam por meio da sua aparência.

Ainda não encontrei ninguém que levasse a sério o estudo da *afinidade morfológica* que liga intimamente a linguagem das formas em todos os campos da Cultura. Os próprios fatores mais reais da política, considerados nesta perspectiva, assumem um caráter simbólico, deveras metafísico. Talvez seja a primeira vez que coisas tão diversas como são a organização administrativa do Egito, o sistema monetário antigo, a Geometria analítica, o cheque, o canal de Suez, a imprensa chinesa, o exército prussiano e a técnica rodoviária dos romanos, cheguem a ser consideradas, sob o mesmo prisma, como *símbolos* e interpretadas como tais.

Neste ponto manifesta-se que, por enquanto, não existe nenhuma arte teoricamente elucidada, da observação histórica. Pensam alguns realizar uma investigação histórica, ao irem em busca do nexo objetivo de causa e efeito. Mas, ao lado do físico e do matemático, o historiador parecerá rela-

xado, cada vez que passar da coleção e da classificação do material para a sua interpretação. Ainda não penetrou nas nossas formulações teóricas a convicção de que, além da necessidade de causa e efeito — e que eu gosto de chamar de lógica do espaço — há na vida ainda a necessidade orgânica do destino — a lógica do tempo. Esta última constitui um fato de profunda certeza íntima; um fato que dá conteúdo a todo o pensamento mitológico, religioso, artístico; um fato que forma o núcleo e a essência de toda História, em oposição à Natureza, mas que permanece inacessível aos métodos de conhecimento analisados na *Crítica da Razão Pura.*

A Matemática e o princípio da Causalidade conduzem a uma ordem naturalista dos fenômenos. A Cronologia e a idéia do Destino levam a uma ordem histórica. Ambas essas ordens abrangem, cada qual isoladamente, o mundo inteiro. Somente variam os olhos nos quais e através dos quais se realiza esse mundo.

Para Quem Existe a História?

Natureza é a forma sob a qual o homem das culturas elevadas confere unidade e significado às impressões imediatas dos seus sentidos. História é a forma sob a qual a sua imaginação procura compreender a existência viva do Universo, com relação à sua própria vida, a fim de conferir a esta uma realidade mais profunda. Será o homem capaz de criar tais formas, e qual delas dominará a sua consciência vigilante? Eis o problema primordial de toda a existência humana.

Apresentam-se assim ao homem duas possibilidades de plasmar o mundo. Com isso já expressamos que não se trata necessariamente de realidades. Se, portanto, perguntarmos, nas páginas que se seguem, qual seja o significado de toda a História, teremos de resolver previamente uma questão que nunca antes foi levantada. Para quem há História? Pergunta paradoxal, segundo parece. Sem dúvida, há História para todos, uma vez que cada homem, com a totalidade da sua existência e vigilância, é membro da mesma. Há, no entanto, uma grande diferença entre uma existência levada sob a impressão contínua de que a própria vida é uma parcela de um ciclo vital muito mais amplo, a estender-se sobre

séculos e milênios, e outra, considerada como algo completo, encerrado, delimitado em si mesmo. Certamente não haverá para essa última classe de vigilância nenhuma História Universal, nenhum Universo como História. Que ocorrerá, porém, quando toda uma cultura, quando a consciência que uma nação inteira tiver de si mesma, provierem de tal espírito não-histórico? Como se lhe afigurarão a realidade, o mundo, a vida?

A Antiguidade e a Índia: Não-Históricas

O que, para o indivíduo, representam os diários íntimos e as autobiografias, significa para a alma de culturas inteiras a pesquisa histórica, naquele sentido mais lato que ainda inclui todos os modos de análise de povos, costumes e tempos remotos. Mas a Cultura Antiga não tinha memória. Não dispunha de nenhum órgão histórico, sob esse aspecto específico. A "memória" do homem "antigo" — ao mencionarmos este fato, adaptamos, na verdade, a uma alma estranha à nossa um conceito derivado da nossa própria imagem psíquica — tem caráter totalmente diverso, porque, na consciência da Antiguidade, faltam o passado e o futuro, como perspectivas coordenadoras. O "presente puro", que Goethe muito admirava nas manifestações da vida "antiga", e em especial na Escultura, enche essa vida, com uma plenitude que nós ignoramos por completo. O que o grego chamava de cosmo era a imagem de um universo que não se desenvolve, mas é. Conseqüentemente, o próprio grego era um homem que jamais evoluía, mas sempre era. Por isso, o homem "antigo" nunca se apoderou intimamente da rígida cronologia, do sistema do calendário, e com eles, de um forte senso de eternidade e da insignificância do presente, se bem que a cultura babilônica e sobretudo a egípcia o possuíssem em alto grau, conforme se manifesta pela grandiosa observação dos astros e a medição exata de vastos lapsos de tempo.

No que se refere à Historiografia "antiga", fixemo-nos em Tucídides. Sua mestria consiste na força genuinamente grega com que vive os acontecimentos do presente, compreendendo-os à base da sua própria natureza. Acresce a isso a magnífica visão das realidades, peculiar de um estadista nato, que foi também general e funcionário público. Essa

experiência prática, que, infelizmente, costuma ser confundida com senso histórico, faz com que os meros historiógrafos especializados o consideram, com toda a razão, um modelo jamais igualado. Há, todavia, algo que lhe escapa totalmente. Trata-se da capacidade de enquadrar a História na perspectiva de muitos séculos, e que para nós constitui um elemento indispensável do conceito de historiador. As obras valiosas da historiografia "antiga" limitam-se, sem exceção, ao presente político do respectivo autor, muito ao contrário da nossa época, na qual as obras-primas históricas sempre se dedicam ao passado remoto. Tucídides teria malogrado, se houvesse escolhido o tema das Guerras Persas. É impossível imaginá-lo a escrever uma história da Grécia em geral, e ainda menos a do Egito. Na sua obra, tanto como na de Políbio ou de Tácito, que foram igualmente políticos práticos, perde-se a certeira visão, sempre que se lhes deparem no passado, às vezes a poucos decênios de distância, determinadas forças ativas, desconhecidas para eles, porque nunca experimentaram o seu impacto na própria vida. Políbio já não entendia a Primeira Guerra Púnica, ao passo que, para Tácito, Augusto permanecia incompreensível. A mentalidade totalmente não-histórica de Tucídides — não-histórica sob o critério da nossa investigação perspectivada — revela-se naquela incrível afirmação, feita logo na primeira página da sua obra, e que reza que antes da sua época — isto é, antes de 400 a. C., aproximadamente — não ocorreram no mundo acontecimentos importantes (οὐ μεγάλα γενέσθαι).[1]

A Cultura Indiana — cuja idéia do Nirvana brâmane é a expressão mais clara que se pode imaginar, de um espírito completamente não-histórico — nunca possuiu o menor senso do "quando" em sentido algum. Não existe nenhuma autên-

---

(1) Apenas muito mais tarde, os gregos empenharam-se em criar uma espécie de calendário ou de cronologia, segundo o modelo do Egito. Mas essas tentativas são de rematada ingenuidade. O cômputo de tempo das Olimpíadas não é uma era como, por exemplo, a cristã. Ademais, não passa de um recurso tardio, meramente literário, jamais usado pelo povo. Este não sentia nenhuma necessidade de uma cronologia, mediante a qual pudesse fixar os fatos da vida de pais e avós. Unicamente alguns eruditos interessavam-se pelo problema do calendário. O que importa para nós não é saber se o calendário é de boa ou de má qualidade, mas se está em uso, quer dizer, se a vida da coletividade se orienta por ele.

tica astronomia índica, nenhum calendário índico; não há, portanto, nenhuma história indiana, desde que se considere história o sedimento espiritual de uma evolução consciente. Somente um milênio depois de Buda, por volta de 500 d. C., originou-se em Ceilão no "Mahavansa", algo parecido com a nossa historiografia.

Os Homens Egípcio e Ocidental: Históricos

A alma egípcia, dotada de extraordinário senso histórico, impelida para o infinito por uma primígena paixão, sentia o passado e o futuro como a totalidade do seu universo. O presente, o qual é idêntico com a consciência vigilante, somente se lhe afigurava como a divisa estreita entre dois espaços incomensuráveis. Na Cultura Egípcia encarna-se uma preocupação, correlato psíquico do que permanece longínquo, a preocupação com o porvir, e que se manifesta na escolha de granito e de basalto para material plástico, [1] nos documentos entalhados na pedra, na organização de um meticuloso sistema administrativo, na rede de canais de irrigação, [2] e também na preocupação com o passado, necessariamente ligada à outra. A múmia egípcia é o símbolo de primeira grandeza. Eternizavam-se os corpos dos falecidos, da mesma forma como se conferia duração perene à sua personalidade, o "*ka*", o qual entrava nos retratos esculpidos, amiudadamente executados em numerosos exemplares, e cuja semelhança adquiria assim um sentido muito elevado.

---

(1) Outro símbolo, de igual importância e sem precedente na História da Arte, é o fato de que os helenos, em oposição à sua primitiva época micênica, e desprezando a abundância de pedras, existente na sua terra, abandonaram a construção baseada nesse material e voltaram a empregar a madeira para tal finalidade, o que explica a ausência de relíquias arquitetônicas dos séculos que permeiam entre 1200 e 600 a. C. A coluna egípcia, imitação de um caule de planta, foi feita de pedra, desde os primórdios; a coluna dórica constava, inicialmente, de madeira. Nisso se revela a profunda hostilidade com que a alma "antiga" encarava a duração.

(2) Existe, por acaso, uma cidade grega que tenha realizado uma única obra de vulto, e que demonstrasse a preocupação com as gerações futuras? Os sistemas rodoviários e as canalizações, cuja construção na era micênica, e com isso pré-antiga, pode ser comprovada, decaíram e foram relegados ao esquecimento, logo que se originaram os povos "antigos", isto é, a partir da fase homérica.

Existe uma profunda relação entre a atitude assumida em face do passado histórico e a concepção da morte, tal como se evidencia na maneira de enterrar os defuntos. O egípcio nega a efemeridade, ao passo que o homem "antigo" a afirma através de toda a linguagem das formas de sua cultura. Os egípcios conservavam, inclusive, a múmia de sua história, através de datas e números cronológicos. Da história grega, anterior a Sólon, nada nos foi transmitido, nenhum ano determinado, nenhum nome autêntico, nenhum acontecimento tangível (e essa circunstância faz com que atribuamos, aos poucos restos de que dispomos, um valor exagerado). Em compensação, conhecemos os nomes e mesmo os anos de governo de numerosos faraós egípcios, que reinavam no terceiro milênio a. C. e até em tempos mais remotos. Os egípcios da época do Novo Império devem ter possuído conhecimentos completos a seu respeito. Ainda hoje jazem nos nossos museus os cadáveres dos grandes faraós, com as feições perfeitamente reconhecíveis, símbolos horrorosos dessa vontade de perdurar.

Nenhum dos gregos famosos escreveu memórias que fixassem, perante o seu foro íntimo, uma era já superada. Nem sequer Sócrates pronunciou, com relação à sua vida interior, nenhuma frase significativa, do nosso ponto de vista. Cabe perguntar se, para uma alma "antiga", era concebível aquele instinto natural sem o qual não podiam originar-se o Parcival, o Hamlet e o Werther. Sentimos falta, na obra de Platão, de qualquer consciência da evolução de sua própria doutrina. Seus diálogos, individualmente considerados, apenas formulam opiniões muito diversas, adotadas por ele em épocas diferentes da sua vida. O nexo genético que as une não chegou a ser objeto da sua reflexão. Mas, logo ao começo da história do espírito ocidental, já se encontra um exemplo da mais profunda investigação da própria psique: a *Vita Nuova* de Dante. Bastaria isso para demonstrar que em Goethe havia apenas uma parcela insignificante de mentalidade "antiga", quer dizer de presente puro, uma vez que ele nada esquecia e sempre afirmava que suas obras eram apenas fragmentos de uma grande confissão.

Depois de os persas terem destruído Atenas, todas as obras de arte produzidas em épocas anteriores foram jogadas ao cisco, e nada nos faz supor que pessoa alguma na Grécia se tenha preocupado com as ruínas de Micenas ou de

Festo, com o intuito de descobrir fatos históricos. Petrarca, por sua vez, já colecionava objetos antigos, moedas, manuscritos, com a piedade e o fervor contemplativo, peculiares, exclusivamente, desta nossa cultura. Tinha senso histórico. Dirigia o olhar para trás, rumo a mundos remotos. Anelava o que se achava distante. Era o primeiro homem a empreender a escalação de um cume alpino. Numa palavra: permanecia um estranho na sua própria época. A psicologia do colecionador somente se revela na sua relação ao tempo. Mais apaixonada ainda, posto que de caráter diferente, é a propensão que induz os chineses a colecionarem coisas. Quem viajar pela China deseja seguir "rastros antigos", *ku-tsi*, e o conceito fundamental do espírito chinês, *tao*, não pode ser interpretado senão à base de um profundo sentimento histórico. O que se colecionava e exibia em tôda a parte na fase helenística não passava de curiosidades de natureza mitológica, tais como são descritas por Pausânias. Nelas não interessavam nem a cronologia nem o nexo estritamente histórico.

Entre os povos ocidentais foram os alemães os inventores dos relógios mecânicos, terríveis símbolos do tempo que corria, e cujas badaladas, a ressoarem de dia e de noite, a partir de inúmeros campanários da Europa ocidental, são, talvez, a mais tremenda expressão das capacidades inerentes à concepção histórica do Universo. [1] Nada disso se nos depara na paisagem e na cidade "antigas", ambas desprovidas de tempo. Até à era de Péricles, a hora do dia era determinada apenas por uma avaliação baseada no comprimento da sombra. Somente a partir de Aristóteles, confere-se à palavra ὥρα o significado babilônio de "hora". Primitivamente, não existia nenhuma subdivisão exata do dia. Os relógios de água e de sol tinham sido inventados em Babilônia e no Egito em tempos bem distantes, ao passo que clepsidras realmente aproveitáveis não entraram em Atenas senão por intermédio de Platão. Ainda mais tarde foram adotados os relógios de sol. No entanto, eram considerados meros utensílios de uso cotidiano, e não influíram de forma

(1) Na Alemanha surgiram os primeiros relógios de torre por volta de 1200. Note-se o nexo importante entre a medição do tempo e o edifício destinado ao culto religioso.

alguma sobre o sentimento "antigo" da vida. É um fato estranho, porém solidamente alicerçado na alma do povo, que a Física dos gregos — sendo estática e não dinâmica — desconhece o emprego do relógio e jamais se ressente da sua falta. Muito ao contrário de nós, que levamos em conta frações de segundos, dispensa por completo qualquer medição de tempo. A enteléquia aristotélica é o único conceito evolutivo então existente, e por ser desprovida de tempo, é não-histórica.

Assim se delimita a nossa tarefa. Nós, os homens da Cultura Européia Ocidental, com o nosso senso histórico, representamos uma exceção, e não a regra. A "História Universal" é nossa imagem do mundo, e não a da "Humanidade". Aos homens da Índia e da Antiguidade não se descortinava o mundo em evolução, e quando a civilização do Ocidente estiver extinta, talvez não haja nunca mais culturas — e com elas tipos humanos — para as quais a "História Universal" represente uma forma igualmente poderosa da consciência vigilante.

Que é História Universal?

Uma concepção ordenada do passado, um postulado íntimo, uma expressão de um senso formal. Sem dúvida alguma. Mas um sentimento, por determinado que seja, não é uma forma concreta. Ainda que nós todos sintamos a História Universal, vivendo-a e crendo-nos capazes de abrangê-la com a vista, seguros de conhecer a sua configuração, permanece certo, todavia, que, por enquanto, só temos conhecimento de algumas das suas formas, mas nunca *da* sua forma, como correlato da nossa vida íntima.

Antiguidade, Idade Média, Época Moderna — eis o esquema absurdo, incrivelmente pobre, cujo domínio absoluto sobre o nosso pensamento histórico fez uma e outra vez com que não compreendêssemos corretamente a verdadeira posição dessa pequena parcela do mundo, tal como se desenvolveu no solo da Europa ocidental, desde a era dos imperadores alemães, e com que nunca apreciássemos com exatidão o seu nexo com a história total da humanidade civilizada, no que tange à sua categoria, à sua forma, e à duração da sua vida. Às culturas do porvir parecerá quase inacreditável que esse esquema jamais tenha sido abalado seriamente, não

obstante a estupidez do seu curso retilíneo e as suas proporções insensatas, que de século em século se tornam mais ilógicas, e sem embargo do fato de ele não admitir a incorporação natural de zonas recentemente trazidas à luz da nossa consciência histórica. Tal esquema não somente reduz a extensão da História, como também — e isso é pior ainda — restringe-lhe o cenário. O território da Europa [1] ocidental constitui o pólo imóvel — não se sabe por que, a não ser pela razão de que nós, os realizadores desse quadro histórico, nascemos justamente neste lugar. Ao redor do mencionado pólo, giram, com toda a modéstia, milênios de história sumamente importante, bem como imensas culturas longínquas. Deparamos com um sistema planetário de caráter muito singular. Escolhe-se uma determinada região, para que sirva de centro natural de um sistema histórico. Representando o sol, de onde os acontecimentos históricos recebem uma iluminação autêntica, determina ela a perspectiva sob a qual é medida a importância de tudo quanto ocorrer.

É óbvio que, para a cultura do Ocidente, a existência de Atenas, Florença e Paris seja mais importante do que a de Lo-yang e de Pataliputra. Mas, será lícito fundarmos sobre tais valorizações um esquema da História Universal? Nesse caso, teria razão um historiador chinês que esboçasse uma História Universal que silenciasse acerca das Cruzadas e do Renascimento, de César e de Frederico o Grande, devido à sua insignificância. Por que seria, sob o aspecto morfológico, o século XVIII mais importante do que qualquer um dos sessenta precedentes? Não é ridículo opor-se uma "Época

---

(1) O termo "Europa" deveria ser eliminado da História. Não existe nenhum tipo histórico de "europeu". Falar, no caso dos helenos, de "Antiguidade européia" e da sua "missão", é rematada estupidez. A palavra "Europa", com todo o complexo de idéias originadas sob a sua influência, é o único elo a ligar a Rússia ao Ocidente, criando na nossa consciência histórica uma unidade que nada justifica. Nesse pormenor, uma simples abstração teve conseqüências reais incomensuráveis, para uma cultura de leitores educados à base de livros. Graças à pessoa de Pedro o Grande, a tendência histórica de uma massa primitiva de povos foi apreciada erroneamente durante séculos, ainda que o instinto russo trace, acertada e profundamente, o limite entre a "Europa" e a "Mãezinha Rússia", com uma hostilidade que se encarna nas personalidades de Tolstói, Aksakov e Dostoievski. O Oriente e o Ocidente são conceitos de genuíno teor histórico. A "Europa" é um termo totalmente vazio.

Moderna", com uns poucos séculos de extensão, e ainda localizada quase exclusivamente na Europa, a uma "Antiguidade" que abranja outros tantos milênios, e na qual a quantidade das culturas pré-gregas, sem nenhuma tentativa de coordenação mais profunda, seja considerada mero apêndice? No intuito de salvar-se o esquema antiquado, foram reduzidos a um simples prelúdio da Antiguidade tanto o Egito como a Babilônia, cujas histórias, formando um complexo claramente delineado, têm, cada qual, mais peso do que a pretensa "História Universal", desde Carlos Magno até à Guerra Mundial, e ainda mais além. Os vastos conjuntos das culturas chinesa e indiana ficavam relegados a acanhadas notas explicativas, ao passo que nem sequer se tomava conhecimento das grandes culturas americanas, já que lhes faltava a "conexão" — com quê?

Esse sistema, comumente adotado pelos habitantes da Europa ocidental dos nossos dias, e que faz as grandes culturas girarem em torno de nós, como se fôssemos o centro de todas as ocorrências universais — costumo denominá-lo de sistema ptolomaico da História. Como a descoberta copernicana, no terreno da História, considero o sistema que neste livro substitui aquele outro, o sistema no qual a Antiguidade e o Ocidente figuram ao lado da Índia, da Babilônia, da China, do Egito, das Culturas Árabe e Mexicana, sem ocuparem em absoluto nenhuma posição privilegiada. Todas essas culturas são orbes diversos do desenvolvimento geral, que pesam tanto quanto a Antiguidade no balanço total da História e superam-na em muitos casos, no que toca à grandiosidade das concepções espirituais e à pujança ascensional.

O esquema: Antiguidade, Idade Média, Época Moderna é, na sua forma primitiva, uma criação do sentimento mágico do Universo, e que se manifestou pela primeira vez nas religiões persa e judaica, a partir de Ciro. Na doutrina do livro de Daniel, relativa às quatro idades do mundo, conferiu-se-lhe caráter apocalíptico. Nas religiões pós-cristãs do Oriente e sobretudo nos sistemas gnósticos, recebeu finalmente a forma de uma História Universal.

Dentro dos estreitíssimos limites que constituem o pressuposto intelectual de tal concepção importante, justificava-se ela plenamente. Sob esse aspecto, nem a história da Índia nem tampouco a do Egito entram no círculo das considera-

ções. O termo "História Universal" significa, na boca daqueles pensadores, uma ação única, sumamente dramática, cujo cenário foi a região situada entre a Hélade e a Pérsia. Nessa ação expressa-se o sentimento estritamente dualista, peculiar do homem oriental. Ao contrário do que se nos depara na metafísica dessa mesma época, essa expressão não é polar, com a oposição da alma e do espírito ou do bem e do mal, mas periódica, vista como uma catástrofe, como a divisa a separar as duas idades da Criação e do Fim do Mundo. Prescindem-se quaisquer elementos que não tenham sido fixados nem, de uma parte, pela literatura "antiga", nem, de outra, pela Bíblia, ou pelo livro sagrado que no respectivo sistema ocupar o lugar da mesma. Nessa imagem do mundo, afigura-se sob a forma de "Antiguidade" e "Época Moderna" a oposição então evidente entre Paganismo e Judaísmo ou Cristianismo, entre o "antigo" e o "oriental", entre estátua e dogma, exibindo-se o espetáculo do triunfo de um sobre o outro. A transição histórica mostra os sinais característicos de uma salvação religiosa. Trata-se de uma concepção estreita, fundada em noções tipicamente provincianas, se bem que fosse lógica e perfeita em si. Mas, permanecendo circunscrita a essa região e a esse grupo de homens, era incapaz de qualquer ampliação natural.

Somente pelo acréscimo de uma terceira idade — a nossa "Época Moderna" — no solo do Ocidente, foi introduzida nesse quadro uma tendência de movimento. A imagem oriental era imóvel, uma antítese cerrada, em constante equilíbrio, com uma única ação divina em seu centro. Aceita e sustentada por uma espécie de homens totalmente diversa, recebeu subitamente uma prolongação linear, sem que ninguém se desse conta da natureza estapafúrdia de tal modificação, e essa linha ia de Homero ou de Adão — as possibilidades aumentaram hoje grandemente, com os indo-europeus, a Idade da Pedra e os pitecantropos —, via Jerusalém, Roma, Florença e Paris, ou para cima ou para baixo, segundo o gosto pessoal do historiador, pensador ou artista, que interpretasse a imagem tríplice com ilimitada liberdade.

Aos conceitos complementares de "Paganismo" e "Cristianismo", juntou-se assim um terceiro, o conceito finalizador da "Época Moderna", o qual, pela sua índole, não permite nenhuma continuação do processo e, depois de ter sido "esticado" várias vezes desde a era das Cruzadas, já não parece

suscetível de suportar outras dilatações, como demonstra claramente a expressão ridícula, desesperada, de "Época contemporânea". Sem que isto fosse pronunciado abertamente, opinava-se que nesse ponto, além da Antiguidade e da Idade Média, começava qualquer coisa definitiva, um terceiro reino, no qual seria alcançado algo, um ápice, um objetivo, cuja definição exclusiva cada qual se atribuía a si mesmo, desde os escolásticos até aos socialistas dos nossos dias.

No próprio limiar da Cultura Ocidental, surge o grande vulto de Joaquim de Floris († 1202), o primeiro pensador da estirpe de Hegel, e que demoliu a imagem dualista do Universo, tal como a concebera Santo Agostinho, e inspirado de um sentimento genuinamente gótico, opôs o novo cristianismo da sua era, como terceiro elemento, às religiões do Velho e do Novo Testamento: as idades do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Comoveu intrinsecamente os melhores representantes de franciscanos e dominicanos, tanto como Dante e São Tomás. Originou uma visão do mundo que aos poucos se generalizou em todo o pensamento histórico da nossa cultura. Lessing, que, para designar a sua própria época, com relação à Antiguidade, às vezes emprega francamente o termo "Posteridade", herdou essa idéia das obras de autores místicos do século XIV e aplicou-a à sua *Educação do gênero humano* (com as etapas de infância, adolescência e virilidade). Ibsen, que tratou desse assunto pormenorizadamente no seu drama — *O Imperador e o Galileu* — onde a idéia gnóstica aparece encarnada pelo mago Máximo —, não deu nenhum passo adiante naquele célebre discurso feito em Estocolmo, no ano de 1887. Evidentemente exige a presunção dos europeus ocidentais que se considere a sua própria aparição como uma espécie de ponto final.

Mas a criação do abade de Floris era uma visão mística, a penetrar nos mistérios da ordem que Deus dera ao Universo. Necessariamente, perdia todo e qualquer significado ao ser formulada em termos racionais e ao ser instituída como premissa do pensamento científico. É precisamente isso o que está acontecendo, com freqüência cada vez maior, a partir do século XVII. Torna-se, no entanto, completamente insustentável um método de interpretar a História Universal, o qual dê rédea solta às convicções políticas, religiosas ou sociais do próprio intérprete; um método que imprima às referidas três fases, que ninguém se atreve a discutir, rumos que

as conduzam justamente ao ponto em que se encontre o intérprete; um método que, como gabarito absoluto para medir milênios e para demonstrar que estes não compreenderam ou não alcançaram a verdade, empregue, respectivamente, conceitos tais como a supremacia da Razão, a humanidade, a felicidade do maior número, a evolução econômica, o esclarecimento, a liberdade dos povos, o triunfo sobre a Natureza, a paz mundial, ou qualquer outra coisa desse quilate. Mas, na realidade, aqueles milênios tinham apenas objetivos diferentes dos nossos. "O que importa na vida é, sem dúvida alguma, a vida e não o seu resultado", reza uma frase de Goethe, a qual deveria ser oposta a quem fizesse tentativas estúpidas no sentido de desentranhar, por meio de um programa, o segredo da forma histórica.

Os historiadores de todas as artes e ciências, sem esquecermos a Economia Política e a Filosofia, costumam traçar o mesmo quadro. Nele vemos "a" Pintura, desde os egípcios (ou desde os homens das cavernas) até aos impressionistas, ou "a" Música, desde o vate cego, Homero, até Bayreuth, ou ainda "a" Ordem Social, desde as habitações lacustres até ao Socialismo, e tudo isso progride numa ascensão retilínea, à qual se atribui uma tendência invariável, sem que ninguém encare a possibilidade de terem as artes uma vida limitada, de serem elas circunscritas a uma determinada região ou a certa espécie de homens, cuja expressão representem. Pessoa alguma compreende que todas essas histórias gerais não passam de adições extrínsecas de múltiplas evoluções individuais, de artes isoladas, que, entre si, nada têm em comum, a não ser o nome de alguns fatores da técnica do respectivo ofício.

Sabemos que o ritmo, a forma, a duração de vida de todos os organismos são determinados pelas peculiaridades da espécie a que pertencem, e o mesmo ocorre com relação a todas as manifestações da sua vida. Ninguém suporá que um carvalho milenar se ache precisamente agora no ponto inicial da sua verdadeira evolução. Ninguém há de crer que uma lagarta, cujo crescimento observamos dia a dia, possa continuar a crescer, do mesmo modo, durante anos a fio. Nesses casos, toda gente percebe, com absoluta certeza, a existência de um limite, e essa sensação é idêntica com o senso das formas orgânicas. Mas, em face da história da Humanidade civilizada, predomina um otimismo de-

senfreado, a menosprezar quaisquer experiências históricas, e com isso orgânicas, relativas ao desenvolvimento futuro. Cada um descobre no presente os "sintomas" de um progresso linear, especialmente significativo, não porque possa comprová-lo cientificamente, mas porque o acha desejável.

Mas a "Humanidade" não tem nenhum objetivo, nenhuma idéia, nenhum plano, como não os têm as espécies das borboletas ou das orquídeas. "A Humanidade" é um conceito zoológico ou uma palavra vazia.[1] Façamos com que esse fantasma desapareça do círculo de problemas relacionados às formas históricas, e logo veremos surgir uma abundância surpreendente de formas genuínas. Em lugar da monótona imagem de uma História Universal retilínea, deparo com o espetáculo de múltiplas culturas poderosas, a brotarem com cósmico vigor do seio de uma região maternal, à qual todas elas permanecem ligadas, rigorosamente, por todo o curso da sua existência. Cada qual dessas culturas imprime à sua matéria, que é o espírito humano, a sua forma peculiar; cada qual tem suas próprias idéias, suas próprias paixões, sua vida, sua vontade, seu sentir, sua morte próprios. Existem aí cores, luzes, movimentos, jamais descobertos por nenhuma contemplação espiritual. Há culturas, povos, línguas, verdades, deuses, regiões, alguns florescentes, e outros envelhecidos, como há carvalhos ou pinheiros, corolas, galhos e folhas que sejam novos e outros que sejam velhos. Porém não há nenhuma "Humanidade" avelhantada. Cada cultura tem suas próprias possibilidades de expressão, que se manifestam, amadurecem, definham e nunca mais ressuscitam. Existem numerosas plásticas fundamentalmente diferentes entre si, existem numerosas Pinturas, Matemáticas, Físicas. Cada qual tem duração limitada, cada qual está encerrada em si mesma, assim como toda espécie vegetal tem suas flores e frutas características, seu tipo peculiar de crescimento e de decadência. Essas culturas, seres vivos de ordem superior, criam-se, como os lírios do campo, numa sublime ausência de propósitos. Da mesma forma que plantas ou animais, fazem parte da natureza viva de Goethe, e não da natureza morta de Newton. Enxergo na História Universal a ima-

---

(1) "A Humanidade? Isso é uma abstração! Nunca houve outra coisa a não ser homens, nem haverá outra coisa." (Goethe, num colóquio com Luden.)

gem de uma eterna formação e transformação, de um maravilhoso desenvolvimento e ocaso de formas orgânicas. Ao historiador profissional, por sua vez, apresenta-se ela sob a forma de uma tênia, a acrescentar, incansavelmente, novas épocas ao seu corpo.

Mas a seqüência "Antiguidade-Idade Média-Época Moderna" cessou finalmente de produzir efeito. Muito embora fosse estreita e trivial, como fundamento científico, constituiu a única concepção não inteiramente desprovida de caráter filosófico de que dispúnhamos para a tarefa de coordenar os resultados das nossas pesquisas. A parcela da História Universal que foi sistematizada até agora deve a essa concepção o que lhe resta de conteúdo. Mas o número de séculos que esse esquema, na melhor das hipóteses, era capaz de abranger, foi ultrapassado há muito tempo. Com o rápido aumento do material histórico, sobretudo daquele material que não se enquadra no referido esquema, começa a imagem tradicional a dissolver-se num caos de dimensões imprevisíveis.

A Relatividade Histórica

Quando Platão fala da "Humanidade", refere-se aos gregos, em oposição aos bárbaros. Isso corresponde perfeitamente ao estilo não-histórico da vida e da filosofia "antigas", e dentro desses limites conduz a resultados que, para os helenos, são exatos e significativos. Mas, quando Kant filosofa, por exemplo sobre ideais éticos, afirma a validez dos seus axiomas para os homens de todas as categorias e épocas. Apenas não professa tal opinião, porque tanto ele mesmo como os seus leitores a julgam evidente. Na sua estética, não formula o princípio da arte de Fídias ou da de Rembrandt, mas o da Arte em geral. Ora, as formas de pensamento que ele fixa como necessárias são necessárias, exclusivamente, para o pensar ocidental. Teria bastado que se lançasse um olhar em direção a Aristóteles e se contemplassem os resultados muito diferentes a que chegara este, para que se percebesse que o filósofo grego, ao refletir acerca de si próprio, não era em absoluto menos claro do que Kant, mas demonstrava apenas um espírito de têmpera diversa.

Eis o que falta ao pensador ocidental e o que não deveria faltar justamente a ele: a compreensão da natureza histórico-relativa das suas conclusões, que não passam da expressão de um modo singular de ser, e somente dele. O pensador ocidental carece do conhecimento dos inevitáveis limites que restringem a validez das suas afirmações. Ignora que suas "verdades inabaláveis" e suas "percepções eternas" são verdadeiras só para ele e eternas unicamente do ponto de vista da *sua* visão do mundo. Não se recorda do dever de sair da sua esfera, para procurar outras verdades, criadas com a mesma certeza por homens de culturas diferentes; o que seria indispensável para que uma filosofia do futuro se pudesse completar. Precisamente isso significa compreender o linguajar das formas históricas e do mundo vivo. Neste globo, nada é douradouro, nada universal. Deixe-se de falar de formas do pensamento, do princípio do trágico, da incumbência do Estado. A validez universal é, invariavelmente, a conclusão falsa que tiramos, aplicando aos demais homens o que vale para nós.

E essa imagem tornar-se-á ainda mais suspeita, quando encararmos os filósofos modernos do Ocidente europeu, a partir de Schopenhauer. Na sua obra, o centro de gravidade do pensamento desloca-se da abstração sistemática rumo à prática ética. Em lugar do problema do conhecimento situa-se doravante o problema da vida (da vontade de viver, do poder, da ação). Então se dirige a consideração, não para a abstração ideal do "Homem", como no pensar de Kant, mas para o homem real, tal como, em tempos históricos, habita a superfície da Terra, agrupando-se em povos primitivos ou civilizados. Seria absurdo se nesse ponto ainda se continuasse a determinar a estrutura dos conceitos supremos pelo esquema "Antiguidade-Idade Média-Época Moderna" e pela limitação local, inerente a ele. É, no entanto, isso o que se observa.

Contemplemos o horizonte histórico de Nietzsche. Seus conceitos de decadência, de niilismo, de reavaliação de todos os valores, de vontade do poder, têm raízes profundas na essência da civilização ocidental. São de influência decisiva para a análise nessa civilização. Mas qual foi a base em que Nietzsche se estribou ao formulá-los? Os romanos e os gregos, o Renascimento e o presente europeu, inclusive um

olhar de soslaio em direção à — mal interpretada — filosofia indiana; em suma: Antiguidade-Idade Média-Época Moderna. Nietzsche, no fundo, jamais saiu desses limites, nem tampouco o fizeram os demais filósofos da sua era. E o mundo dos pensamentos de Schopenhauer, Comte, Feuerbach, Hebbel, Strindberg — alcançou ele maior extensão? Não devemos atribuir à sua psicologia, sem embargo das suas aspirações universais, uma importância meramente ocidental?

Tudo quanto o Ocidente disse e pensou, até agora, com respeito aos problemas do espaço, do tempo, do movimento, do número, da vontade, do matrimônio, da propriedade, da tragédia, da ciência, permanecia estreito e inseguro, porque sempre se procurava, antes de mais nada, *a* resposta à respectiva questão, sem que ninguém percebesse que a numerosos interrogadores correspondem múltiplas soluções; que uma pergunta filosófica é apenas o desejo velado de receber determinada resposta, já implícita na própria pergunta; que, se formularmos os grandes problemas de uma época, jamais podemos exagerar a sua efemeridade, que, portanto, é necessário pressupormos a validez de um grupo de soluções historicamente condicionadas, cuja visão panorâmica, com exclusão de quaisquer estimações particulares, há de revelar-nos os últimos segredos. Para outros homens existem outras verdades. Para o pensador, todas elas são válidas, ou nenhuma. Compreende-se agora de quantas ampliações e aprofundamentos é capaz a crítica ocidental do Universo, e quanta coisa, situada muito além do ingênuo relativismo de Nietzsche e da sua geração, deve ser incluída no círculo da investigação? Que imensidade de horizontes carece ser conseguida, antes que se possa afirmar que se compreendeu a História Universal, o Universo como História!

O Método de Goethe — o Único Método Histórico

A tudo isso, às formas arbitrárias, acanhadas, externas, plasmadas por desejos pessoais, àquelas formas impostas à História, oponho a figura natural, "copernicana", do desenvolvimento universal, a que lhe inere, intrinsecamente, e não se manifesta senão a quem a contemplar sem preconceito algum.

Recordo-me de Goethe. O que ele chamou de "natureza viva" é exatamente aquilo que aqui se qualifica de "História Universal", no sentido mais lato: o Universo como História. Goethe, que, na sua função de artista, deu, sempre e sempre, formas à vida, à evolução das suas personagens, ao que "devinha", e não ao que já "deveio", conforme demonstram *Wilhelm Meister* e *Ficção e Verdade*, odiava a Matemática. Assim se patenteava a oposição entre o mundo como mecanismo e o mundo como organismo, entre a natureza morta e a natureza viva, entre a lei e a forma. Cada linha que Goethe escrevia como naturalista tinha o desígnio de apresentar-nos a configuração do "devir", a "forma plasmada, que, vivendo, evolui". Simpatias, intuições, confrontos, imediatas certezas íntimas, precisas imaginações sensuais — eis os recursos que lhe permitiam aproximar-se do mistério das aparências movediças. Tais são precisamente os recursos da investigação histórica em geral. Não há outros. Essa divina intuição induziu-o a dizer na noite da batalha de Valmy, ainda no acampamento: "Hoje, e neste lugar, inicia-se uma nova época da história universal. Podereis afirmar terdes presenciado este momento." Nenhum estrategista, nenhum diplomata, para nem sequer mencionarmos os filósofos, jamais sentiu tão diretamente o próprio devir da História. É a sentença mais profunda que já se pronunciou com relação a um importante feito histórico no mesmo instante em que ele se realizava.

E assim como Goethe acompanhava a evolução da forma vegetal a partir da folha, tanto como a origem do tipo vertebrado e a gênese das camadas geológicas — o destino da Natureza, não a sua causalidade — explanaremos nesta obra a linguagem das formas da história humana, sua estrutura periódica e sua lógica orgânica, à base da multiplicidade de pormenores perceptíveis.

Naturalmente, e com boa razão, conta-se o Homem entre os organismos da superfície terrestre. A compleição de seu corpo, suas funções naturais, todo o seu aspecto sensível pertencem a uma unidade mais ampla. Unicamente neste caso abre-se uma exceção, apesar da afinidade profundamente sentida entre o destino das plantas e o dos homens — tema eterno da poesia lírica —, apesar da semelhança de toda a história humana com a de qualquer outro grupo de seres

vivos de ordem superior — tema de um sem-número de fábulas, lendas e contos, povoados de personagens animalescos. Comparemos, pois, também aqui, deixando o mundo das culturas humanas exercer uma influência pura, profunda, sobre a imaginação, sem forçá-lo a entrar num esquema prefixado. Consideremos as palavras "juventude", "crescimento", "florescência", "declínio", que, até agora, e hoje mais do que nunca, exprimiram estimações subjetivas e interesses personalíssimos de caráter social, moral ou estético — consideremos, digo, essas palavras, finalmente, como designações objetivas de estados orgânicos. Coloquemos a cultura "antiga", como fenômeno encerrado em si mesmo, como encarnação e expressão da alma "antiga", ao lado das culturas egípcia, indiana, babilônica, chinesa, ocidental. Procuremos o que há de típico nos instáveis destinos daqueles grandes indivíduos, o que existe de necessário na incoercível abundância de acontecimentos casuais. Então se exibirá aos nossos olhos o quadro da História Universal; quadro natural para nós, os homens do Ocidente, e só para nós.

Interpretações Unilaterais da História Antiga

Mas, voltando ao nosso assunto, na sua definição mais estrita, principiemos por determinar, morfologicamente, a situação europêu-ocidental e americana na época compreendida entre os anos de 1800 e 2000. Cabe-nos então fixar o momento dessa época no conjunto da Cultura Ocidental. Será preciso definirmos o seu significado como período biográfico, tal como, invariavelmente, se encontra, sob uma ou outra forma, em todas as culturas. E teremos ainda de aquilatar a importância orgânica e simbólica das expressões de suas formas política, artística, espiritual e social.

Um estudo comparativo revelará a "contemporaneidade" dessa época com a do Helenismo, e, em especial, a contemporaneidade entre o atual momento culminante, assinalado pela Guerra Mundial, e o da transição da era helenista para a era romana. Já que necessitamos de comparação, o "Romanismo", com sua mentalidade rigorosamente realista, desprovida de genialidade, bárbara, disciplinada, prática, protestante, prussiana, sempre nos oferecerá a chave para compreendermos o nosso próprio futuro. Gregos e romanos — de modo igual afasta-se o nosso destino já realizado daquele

que nos aguarda. Há muito tempo que poderíamos e deveríamos ter encontrado na "Antiguidade" uma evolução perfeitamente idêntica à da nossa própria Cultura Ocidental; evolução diferente em todos os pormenores superficiais, mas absolutamente análoga no que toca ao impulso íntimo que conduz o grande organismo em direção ao seu remate.

Para isso era, porém, indispensável a interpretação da história "antiga", e essa interpretação sempre se produziu de maneira parcial, leviana, unilateral e pouco ampla. Por sentirmo-nos demasiado afins com os "antigos", não levamos a sério a solução do problema. Na semelhança aparente reside o escolho em que naufragou toda a investigação da Antiguidade, no momento em que abandonava o trabalho de classificar e determinar os achados — tarefa de que se desincumbe magistralmente — e punha-se a decifrar o seu conteúdo espiritual. Necessitou-se todo o labor do século XIX, nos campos da filosofia da religião, da história da arte, e da crítica social, não para ensinar-nos a compreender, finalmente, os dramas de Ésquilo, a doutrina de Platão, as figuras de Apolo e de Dioniso, o Estado ateniense, o Cesarismo, mas para fazer-nos sentir que tudo isso, no fundo, permanece infinitamente distante e estranho a nós, mais estranho talvez do que as divindades mexicanas e a arquitetura indiana.

Nossas opiniões acerca da Cultura Greco-Romana nunca cessaram de oscilar entre dois extremos. Economistas, políticos, juristas, tendem para a adoção do "progresso" da "Humanidade" atual, como gabarito a ser aplicado à apreciação de tôdas as realizações anteriores. Artistas, poetas, filólogos, filósofos, costumam, pelo contrário, buscar no passado um ponto de referência absoluto, no qual se situam para condenar, com o mesmo dogmatismo, a nossa época. Um pragmatismo superficial empenha-se constantemente em demonstrar que a descida de um prato da balança tem sua causa na subida do outro. Pode-se falar, sem restrição, de um modo ideológico e de um modo materialista de encarar-se a Antiguidade. Sob esse aspecto, Nietzsche e Mommsen são antagonistas.

Um desses tipos já se acha preformado em Petrarca. Foi ele quem criou Florença e Weimar, o conceito do Renascimento e o Classicismo ocidental. O outro tipo apresenta-se a partir de meados do século XVIII, simultaneamente com os inícios de uma política "civilizada", economicamente baseada nas grandes cidades. Surge, portanto, em primeiro lugar na Inglaterra (Grote). Em última análise, defron-

tam-se aí a concepção do homem culto e a do homem civilizado; oposição por demais profunda e humana para tornar sensíveis os pontos fracos de ambas as posições, e muito menos para propiciar os meios de superá-los.

Não há, em toda a história, nenhum outro exemplo de um culto igualmente entusiasta, tributado de uma cultura à memória de outra. Na nossa imagem dos gregos e dos romanos, sempre projetamos, propositada ou espontaneamente, os traços de que, no âmago de nossa própria alma, sentíamos falta e que anelávamos possuir um dia. Para os adoradores da Antiguidade, é blasfêmia mencionar a calefação central e a contabilidade romanas, em vez de falar-se do culto da Grande Mãe no Monte Pessino.

Os outros, por sua vez, vêem apenas isso. Pensam esgotar a essência dessas culturas tão estranhas ao nosso espírito, ao tratarem os gregos, sem mais nem menos, como seus iguais. Cada vez que tiram conclusões, movem-se num sistema de identidades que não tem o menor contato com a alma "antiga". Nunca lhes vem a idéia de que palavras como república, liberdade, propriedade possam designar para nós e para os "antigos" coisas entre as quais não existe o menor parentesco.

Não se afirme que os fenômenos religiosos ou artísticos sejam mais primários do que os sociais ou os econômicos, ou vice-versa. Uma e outra opinião estaria errada. Para quem tiver conquistado, neste pormenor, a liberdade irrestrita da visão, não haverá entre tais fenômenos nenhuma dependência, nenhuma prioridade, nenhuma relação de causa e efeito, nenhuma diferença de valor ou de importância. O que confere ao respectivo fato o seu lugar na escala hierárquica são exclusivamente a maior ou menor pureza da linguagem de suas formas e a força do seu simbolismo, fora da esfera do bem e do mal, da superioridade e da inferioridade, do proveito e do ideal.

O Problema da Civilização

A decadência do Ocidente, considerada sob este prisma, significa nada mais nada menos do que o problema da Civilização. Apresenta-se-nos uma das questões básicas de toda história superior. O que é a civilização, concebida como

conseqüência orgânico-lógica, como remate e término de uma cultura?

Ora, cada cultura tem a sua própria civilização. Pela primeira vez, estas duas palavras, que até agora designavam uma vaga distinção ética, acham-se aqui empregadas num sentido periódico, como expressões de uma sucessão orgânica, estrita e necessária. A civilização é o destino inevitável de cada cultura. Com isso, alcançamos o cume onde se tornam solúveis os derradeiros, os mais difíceis problemas da morfologia histórica. Civilizações são os estados extremos, mais artificiosos, que uma espécie superior de homens é capaz de atingir. São um término. Seguem ao processo criador como o produto criado, à vida como à morte, à evolução como a rigidez, ao campo e à infância das almas como a decrepitude espiritual e a metrópole petrificada, petrificante. Representam um fim irrevogável, no qual sempre se chega, com absoluta necessidade.

Somente sob esse aspecto poderemos compreender o romano como sucessor do heleno. Somente assim cai sobre a última fase da Antiguidade uma luz, a revelar os seus mais ocultos segredos. Pois, que significa o fato — que unicamente palavras vazias podem discutir — o fato de os romanos terem sido bárbaros, bárbaros tais como não precedem uma época de grande crescimento, não a encerram? Desprovidos de alma, de filosofia, de arte, viris até à brutalidade, desconsiderados buscadores de triunfos reais, encontram-se eles situados entre a Cultura Grega e o nada. Sua imaginação, dirigida exclusivamente para as coisas práticas, é uma qualidade inexistente em Atenas. Os gregos tinham alma; os romanos, intelecto — eis a diferença! Assim se distinguem cultura e civilização, e isso não se aplica apenas à Antiguidade. Uma e outra vez aparece na História esse tipo de homens de mentalidade robusta, completamente avessa à metafísica. A suas mãos está entregue o destino espiritual e material de todas as épocas em declínio. A civilização pura, como processo histórico, consiste na demolição gradual de formas mortas, que já se tornaram inorgânicas.

A transição da cultura à civilização realizou-se na Antiguidade no decorrer do século IV a. C. No Ocidente, teve lugar durante o século XIX. A partir desses momentos, as grandes decisões espirituais já não são tomadas "no mundo

inteiro", para o qual toda e qualquer aldeia tem, afinal de contas, alguma importância. Concentram-se em três ou quatro metrópoles, que acabam de absorver o sumo da História, e em confronto com as quais o resto do país portador da respectiva cultura é rebaixado à categoria de "província", que, por sua vez, não têm outra incumbência a não ser a de proporcionar às grandes cidades as suas derradeiras provisões em matéria de humanidade superior. Metrópole e Província! Nesses conceitos básicos de todas as civilizações apresenta-se para a História um problema de forma totalmente nova; problema esse que se depara principalmente a nós, os homens de hoje, mas que, por enquanto, não compreendemos em todo o seu alcance. No lugar de um mundo, colocamos uma cidade, um ponto onde converge a vida inteira de vastas regiões, enquanto definha todo o resto. Em vez de um povo rico em formas, unido à terra, surgiu um novo nômade, um parasita, o habitante das metrópoles, criatura meramente afeita aos fatos reais, desligada das tradições, parcela das massas flutuantes, amorfas, homem sem religião, inteligente, improdutivo, imbuído de profunda antipatia à classe agrícola (e, em especial, à sua categoria mais elevada, à aristocracia rural), homem que, portanto, representa um passo gigantesco em direção ao inorgânico, ao fim. Que significa isso?

A Metrópole significa o cosmopolitismo em lugar do "torrão natal", termo profundo, que recebe seu sentido pleno, quando o bárbaro se transforma em homem culto, e que o perde novamente no mesmo instante em que o homem civilizado começa a professar o "*ubi bene ibi patria*". A Metrópole não pressupõe um povo, mas uma massa. A aversão dessa massa a quaisquer tradições, nas quais ela hostiliza a própria cultura (a Nobreza, a Igreja, os privilégios, a Dinastia, as convenções artísticas, os limites do conhecimento científico); sua inteligência sagaz, fria, muito superior à sisudez do aldeão; seu naturalismo que toma rumos diferentes, ao recuar até aos instintos do homem primitivo, no que se refere a quaisquer temas sexuais ou sociais; o *panem et circenses*, ressuscitado na época atual, sob o disfarce de dissídios trabalhistas e de campos de esporte — tudo isso, em confronto com a cultura definitivamente concluída, com a "Província", caracteriza muito bem uma fase nova, tardia, da existência humana, fase desprovida de futuro, porém inevitável.

Eis o que deve ser considerado, não com os olhos de um homem partidário, de um ideólogo, de um moralista aferrado à sua época, não sob o ângulo de algum "ponto de vista" particular, mas das alturas intemporais de onde a nossa vista pode abranger o mundo das formas históricas, tais como se criaram em milhares de anos. Só assim se poderá compreender realmente a grande crise do presente.

Símbolo de primeira grandeza é, para mim, o seguinte fato: em Roma, onde Crasso, o triúnviro, monopoliza a especulação, vegetava aquele mesmo povo romano diante do qual estremeciam, nas suas terras longínquas, gauleses, gregos, partas, sírios; vegetava, digo, em pavorosa miséria, abrigado em cortiços de muitos pavimentos erguidos em subúrbios obscuros,[1] e inteirava-se apenas com indiferença ou talvez com uma espécie de interesse esportivo dos triunfos militares e das conquistas realizadas. Parece-me igualmente simbólico que na despovoada Atenas, que vivia do turismo e de doações de ricaços estrangeiros, como, por exemplo, o Rei Herodes da Judéia, a plebe vagamunda de arrivistas romanos aglomerava-se, boquiaberta, em torno das maravilhas da fase pericléia, posto que, já naqueles dias, tivessem sido surripiadas, ou vendidas por preços fantásticos, todas as obras de arte móveis, e se levantassem edifícios romanos, colossais e pretensiosos, ao lado das íntimas e singelas construções do passado. Nessas coisas, que o historiador não deve elogiar nem vituperar, mas apreciar morfològicamente, expressar-se-á de modo claríssimo uma idéia, para quem tiver aprendido a vê-las.

Há de evidenciar-se, com efeito, que, a partir de agora, todos os grandes conflitos da Filosofia, da Arte, da Política, do saber, do sentir, ocorrerão sob o signo da mencionada oposição. Que é política civilizada de amanhã, em contraste com a política culta de ontem? Na Antiguidade, é retórica, e no Ocidente, jornalismo; ambos a serviço daquela abstração

(1) Em Roma de Bizâncio, foram construídas casas de aluguel, de seis a dez andares, em ruas de, no máximo, três metros de largura. Como não houvesse regulamentos de urbanização, freqüentemente desmoronavam, soterrando os moradores. Boa parte dos *cives romani*, para os quais a vida se reduzia a *panem et circenses*, possuía apenas um lugarzinho onde colocar uma cama, nessas *insulae* pululantes como formigueiros.

que representa o poder da Civilização: o Dinheiro. É seu espírito que penetra, despercebidamente, as formas históricas da existência dos povos, às vezes sem destruí-las nem modificá-las de maneira alguma. Quanto à sua forma, o Estado romano manteve-se, desde Cipião, o Africano, até Augusto, muito mais estacionário do que geralmente se supõe. Mas os grandes partidos são só aparentemente centros de ações decisivas. Quem decide, na realidade, é um pequeno grupo de cérebros superiores, cujos nomes, no respectivo momento, talvez não sejam os mais conhecidos, ao passo que a multidão de políticos de segunda categoria, os retores e os tribunos, os deputados e os jornalistas, selecionados sob pontos de vista provincianos, mantêm, para as camadas baixas, a ilusão da autoridade do povo.

Podemos compreender os gregos, sem falarmos da sua situação econômica. Os romanos, por sua vez, não se nos tornam compreensíveis, a não ser através dela. A última vez que se travou um combate por uma idéia foi em Queronéia e em Leipzig. Quem contemplar a Primeira Guerra Púnica e a batalha de Sedan, já não poderá deixar de considerar os elementos econômicos.

O Imperialismo Como Término

O domínio que os romanos exerceram sobre o mundo é um fenômeno negativo. Não resulta de um excesso de força — que os romanos, depois de Zama, já não tinham — mas da falta de resistência da parte de seus contendores. Na verdade, os romanos não conquistaram o mundo. Apenas se apossaram do espólio que estava à disposição de quem o apanhasse. Nasceu o Império Romano, não em conseqüência do supremo empenho de todos os recursos militares e financeiros, como no caso da guerra contra Cartago, mas graças à renúncia do envelhecido Oriente à sua autodeterminação em matéria de política externa. Não nos deixemos iludir pela aparência brilhante de alguns êxitos militares. Com umas poucas legiões mal treinadas, mal dirigidas e mal dispostas, Lúculo e Pompeu subjugaram vastos reinos; façanhas que não teriam sido possíveis nos tempos da batalha de Ipso. Mitrídates, que representou uma autêntica ameaça para esse sistema de forças materiais, jamais submetido a uma prova séria, não teria sido perigoso para os vencedores de Aníbal.

Depois de Zama, os romanos não fizeram mais nenhuma guerra contra grandes potências militares, nem tampouco teriam sido capazes de sustentá-la.[1]

Quero convencer os meus leitores de que o Imperialismo é símbolo típico do final. Produz petrificações como os impérios egípcio, chinês, romano, ou como os mundos da Índia e do Islã, petrificações que ainda perduram por séculos e mesmo milênios, passando das mãos de um conquistador às de outro, corpos mortos, amorfos, desanimados, matéria gasta de uma grande história. O Imperialismo é civilização pura. Assumir essa forma de existência é o destino inalterável do Ocidente. O homem culto dirige suas energias para dentro; o civilizado, para fora. Por isso, considero Cecil Rhodes o primeiro homem de uma era nova. Representa ele o estilo político de um futuro ainda distante, ocidental, germânico e, sobretudo, alemão. Suas palavras: "A expansão é tudo" contêm na sua própria formulação napoleônica a tendência mais característica de toda e qualquer civilização madura. O mesmo se pode dizer dos romanos, dos árabes e dos chineses. Nesse caso, não há alternativa. Já não são decisivas nem sequer a vontade consciente do indivíduo nem a de classes ou povos inteiros. A tendência expansiva é uma fatalidade, algo demoníaco, monstruoso, a apossar-se do homem da fase tardia das metrópoles. Obriga-o a obedecer-lhe e consome-o, consinta ele ou não, saiba-o ou não. A vida é a realização da possibilidade, e para o homem cerebral existem, exclusivamente, possibilidades extensivas.[2] O Socialismo pouco desenvolvido da atualidade investe vigorosamente contra tal expansão. Mas há de chegar o dia em que ele, com veemência fatídica, tornar-se-á o seu principal veículo. Nesse ponto, o linguajar das formas políticas — como expressão intelectual direta de certo tipo humano — toca a um profundo problema metafísico; refiro-me ao fato — confir-

(1) A conquista da Gália por César foi, evidentemente, uma guerra colonial; isto é, de atividade unilateral. O fato de ela representar, mesmo assim, a culminância da história bélica romana, nessa fase posterior, confirma apenas a rapidez com que diminuía o número de genuínos feitos de armas.

(2) Talvez se possam interpretar nesse sentido as palavras que Napoleão dirigiu a Goethe: "Por que falam hoje tanto do Destino? A Política é o destino."

mado pela validez do princípio da causalidade — de que o espírito é o complemento da extensão.

Rhodes aparece como o primeiro precursor de uma espécie de Césares ocidentais, cuja hora ainda não chegou. Acha-se a meio caminho entre Napoleão e os representantes da força bruta que hão de surgir nos próximos séculos. Sua posição é a mesma que ocupava, entre Alexandre e César, aquele Flamínio que, em 232 a. C., induziu os romanos a subjugarem os gauleses cisalpinos e, com isso, a iniciarem a sua política de expansão colonial. Alexandre e Napoleão foram românticos, no próprio limiar da civilização, onde já os envolvia a atmosfera clara, fria, da mesma. Mas um dos dois comprazia-se com o papel de Aquiles, ao passo que o outro lia o *Werther*. César não passava de um homem, realista, de enorme inteligência. Para Rhodes, por sua vez, podia unicamente o êxito territorial e financeiro ser considerado uma política bem sucedida. Eis o que havia nele de romano, e ele mesmo dava-se conta dessa qualidade. Sua visão de uma via férrea transafricana, desde o Cabo até ao Cairo; seu plano de um império sul-africano; o domínio espiritual que ele exercia sobre os magnatas mineiros, empedernidos homens de negócios, aos quais obrigava a colocarem suas fortunas a serviço da idéias; sua capital, Bulavaio, que ele, todo-poderoso estadista, sem posição definível no Estado, projetou como sua futura residência, dando-lhe proporções régias; suas guerras; suas negociações diplomáticas; seus sistemas rodoviários; seus sindicatos; seus exércitos; sua decepção do "grande dever para com a Civilização, imposto aos homens cerebrais" — tudo isso, na sua grandeza e na sua distinção, é o prelúdio de um futuro que nos aguarda, e com o qual se encerrará, em definitivo, a história do homem ocidental.

Quem não compreender que tal desenlace é absolutamente inalterável; que nos cabe desejar isso ou nada; que temos de amar esse destino ou desesperar do futuro e da própria vida; quem não sentir a grandiosidade inerente também a essas realizações de poderosas inteligências, à energia e à disciplina de naturezas de aço, a essa luta na qual se empregam os recursos mais frios, mais abstratos; quem perambular pelo mundo com idealismo provinciano, à procura do estilo de vida de épocas passadas, deverá desistir do

propósito de entender a História, de viver a História, de criar a História.

Convençamo-nos de que os séculos XIX e XX, pretensamente os cumes alcançados por uma História Universal, progressiva em linha, constituem, na realidade, um fenômeno que pode ser encontrado na fase de velhice de tôdas as culturas amadurecidas. Não se trata aqui de socialistas, impressionistas, trens elétricos, torpedos, equações diferenciais, que apenas fazem parte da compleição dessa época; trata-se, sim, da sua espiritualidade civilizada portadora de possibilidades mui diferentes de configuração exterior. Convençamo-nos também de que o presente é, portanto, uma época de transição, tal como se produz, inevitavelmente, sob determinadas condições; de que, em virtude disso, haverá outros estados posteriores àquele em que se encontra o Ocidente atual; de que tais estados já existiram, mais de uma vez, na história passada, e de que o porvir, dessa sorte, não será uma marcha ilimitada, a conduzir-nos adiante e para cima, rumo aos nossos ideais do momento, através de fantásticos lapsos de tempo, mas um fenômeno normal da História estritamente limitado, quanto à forma e à duração; fenômeno isolado, de poucos séculos de extensão, e que poderá ser estudado, à base dos exemplos apresentados, e previsto, quanto a seus característicos essenciais.

Alcance do Pensamento Básico

Quem tiver escalado essa altura das considerações colherá automaticamente os frutos. A esse único pensamento estão ligados todos os problemas particulares da História; com ele, resolvem-se, sem dificuldades, quer no campo da investigação das religiões, quer nos da história das artes, da crítica do conhecimento, da Ética, da Política, da Economia; problemas esses que preocupam e apaixonam, há muitos decênios, o espírito moderno sem que este tivesse obtido resultados definitivos. O pensamento que acabamos de expor pertence àquelas verdades que já não podem ser combatidas, depois de serem formuladas com a necessária clareza. Faz parte das necessidades absolutas da Cultura Ocidental e do seu modo de sentir o Universo.

Anteriormente, éramos livres de aguardar do futuro o que bem nos aprouvesse. Onde não há fatos, reina o senti-

mento. Futuramente, porém, caberá a cada indivíduo o dever de indagar do porvir o que pode acontecer e, portanto, acontecerá com a perfeita inevitabilidade de um destino, e ainda, em virtude disso, independe totalmente de quaisquer ideais, esperanças e desejos pessoais. Quando empregarmos o conceito bastante equívoco de "liberdade", já não estaremos em condições de realizar livremente isto ou aquilo. Caber-nos-á fazer o prefixado, ou nada. Aceitar tal situação como "boa" caracteriza, em última instância, o realista. Lamentá-la e criticá-la não significa ser capaz de modificá-la. O nascimento implica a morte; a juventude, a velhice; a própria vida, sua forma e sua duração predeterminada. A época atual é uma fase civilizada, não uma fase culta.

Estou preparado a ouvir a objeção de que um quadro do mundo, tal como eu o apresento, quadro que propicie informações seguras com respeito aos contornos e aos rumos do futuro, e que aniquile, radicalmente, grandiosas esperanças, é hostil à vida. Muitos hão de considerá-lo fatal, no caso de ele abandonar o terreno da mera teoria, para tornar-se a concepção prática do grupo de pessoas suscetível de influir verdadeiramente na configuração do porvir.

Não sou da mesma opinião. Somos homens civilizados, e não homens do Gótico ou do Rococó. Devemos incluir nos nossos cálculos os duros e frios fatos de uma vida vivida numa fase tardia, e cujo paralelo não se encontra na Atenas de Péricles, mas na Roma de César. O homem do Ocidente já não dispõe de capacidade de criar uma grande pintura nem tampouco uma grande música. Suas possibilidades arquitetônicas estão esgotadas há cem anos. Apenas lhe restam probabilidades extensivas. Não vejo, porém, o prejuízo que se possa originar, quando uma geração robusta, animada por ilimitadas esperanças, souber em tempo que parte das mesmas terá de resultar em malogro. Ainda que se trate das mais preciosas — quem tiver valor saberá conformar-se.

A Relação Entre Uma Morfologia da História Universal e a Filosofia

Toda a reflexão genuinamente histórica é autêntica filosofia, ou não passa de uma labuta de formigas. Mas o filósofo sistemático comete um erro muito grave, ao considerar

seus resultados como duradouros. Esquece o fato de que todos os pensamentos vivem num mundo histórico e, por isso, partilham do destino geral da efemeridade. Supõe que o pensamento superior tenha um objetivo perene, imutável, que os grandes problemas sejam os mesmos em todas as épocas, e que, um dia, possam receber uma solução definitiva.

Pergunta e resposta são, todavia, uma e a mesma coisa, neste terreno. Nenhuma grande pergunta, que já traga em si o apaixonado desejo de determinada resposta, tem outro significado que não o de um símbolo vital. Não há verdades eternas. Cada filosofia é expressão do seu tempo, e só dele. Não houve duas épocas que tivessem as mesmas intenções filosóficas, contanto que se trate de autêntica filosofia e não de quaisquer minúcias acadêmicas, relativas às formas do juízo ou às categorias do sentimento. A diferença não deve ser estabelecida entre doutrinas perenes e outras, perecíveis, mas entre teorias que vivem algum tempo e outras que não chegam a viver. A imortalidade de pensamentos formulados é uma ilusão. O essencial é o tipo de homem que neles se expressar. Quanto maior o homem, tanto mais verdadeira a filosofia, no sentido da verdade íntima das grandes obras de arte. E isso independe da demonstrabilidade, e mesmo da irrefutabilidade, dos seus diferentes axiomas. No máximo, poderá ela esgotar o conteúdo pleno de uma época e transmiti-lo, dessa maneira, à evolução subseqüente, sob a forma vasta de uma grande personalidade que nela se encarnar. O que dá importância a uma teoria é, exclusivamente, a sua necessidade para a vida.

Por isso, encontro a pedra de toque para o valor de um filósofo no seu modo de encarar os grandes fatos da sua era. Nesse ponto se decide, com efeito, se se nos apresenta apenas um hábil forjador de sistemas e princípios, a lidar engenhosa e eruditamente com definições e análises, ou se é a própria alma da época, a manifestar-se nas suas obras e intuições. Um pensador que não se apossar da realidade e que não a dominar, jamais será um filósofo de primeira categoria. Os pré-socráticos foram comerciantes e políticos de alta classe. Platão quase perdeu a vida, ao querer realizar, em Siracusa, as suas idéias políticas. O mesmo Platão descobriu aquela série de teoremas geométricos que permitiu a Euclides edifi-

car o sistema da Matemática "antiga". Pascal — que Nietzsche somente conhece como o "cristão confrangido" —, Descartes e Leibniz foram os principais matemáticos e técnicos do seu tempo.

Nisso se me oferece uma grave objeção contra todos os filósofos dos nossos dias. O que lhes falta é a importância decisiva na vida real. Nenhum deles influiu, por meio de alguma façanha ou idéia poderosa, sobre a alta política, nem tampouco sobre a evolução da técnica moderna, do tráfego, da economia ou de outro setor das grandes realidades. Não há ninguém cujo nome mereça ser mencionado entre os maiores matemáticos, físicos, estadistas. Basta dirigirmos o olhar para outras épocas para compreendermos o que isso significa. Confúcio foi ministro diversas vezes. Pitágoras organizou um movimento político de suma importância, comparável ao Estado de Cromwell, e que os nossos especialistas de história "antiga" ainda não apreciam devidamente. Goethe, que, na sua função de ministro, realizou um trabalho modelar, e ao qual, infelizmente, faltou o ambiente de um Estado poderoso, sentiu vivo interesse pela construção dos canais de Suez e de Panamá, cuja conclusão predisse com notável exatidão, como também previu os efeitos que ela exerceria sobre a economia mundial. A vida econômica da América, sua repercussão na velha Europa e na indústria fabril, cuja ascensão recém-começava — tudo isso preocupava-o intensamente. Hobbes foi um dos idealizadores do grandioso plano de conquistar a América do Sul para a Inglaterra, e ainda que desse projeto só se concretizasse a ocupação da Jamaica, resta ao seu autor a glória de ter sido um dos fundadores do império colonial inglês. Leibniz, sem dúvida alguma o espírito mais poderoso da Filosofia ocidental, inventor do cálculo diferencial da *analysis situs*, colaborou em grande número de planos de vasto alcance político e expôs a importância do Egito para a política mundial francesa, num memorial dirigido a Luís XIV e concebido com a finalidade de aliviar a pressão exercida sobre a Alemanha. Seus pensamentos adiantavam-se a tal ponto da sua época (1672), que mais tarde se chegou a afirmar que eles inspiraram Napoleão, por ocasião da sua campanha oriental. Leibniz demonstrara já naqueles dias o que Napoleão percebeu com crescente nitidez a partir da batalha de Wagram; a saber, que conquistas realizadas nas terras da Renânia e na Bélgica não podiam

acarretar uma melhora perpétua da situação francesa, e que o istmo de Suez se tornaria um dia a chave do mundo. Indubitavelmente, o Rei Luís XIV não esteve à altura das profundas reflexões políticas e estratégicas do filósofo.

Ao apanhar um livro de um pensador moderno, pergunto se o autor tem ou não tem uma vaga idéia sequer das realidades políticas mundiais, dos grandes problemas das metrópoles, do Capitalismo, do futuro do Estado, da relação existente entre a Técnica e a marcha da Civilização, da alma russa, da Ciência. Goethe teria compreendido e adorado todas essas coisas. Entre os filósofos vivos, ninguém as abrange. Elas, repito, não formam a essência da filosofia. Afiguram-se-me, porém, como um sintoma seguro da sua necessidade íntima, da sua fecundidade, da sua categoria simbólica.

Não tenhamos ilusões, quanto à importância desse resultado negativo. É evidente que se perdeu de vista o próprio sentido da atividade filosófica. Confundem-na com a prédica, a agitação, o folhetim ou a ciência especializada. Trata-se de nada mais nada menos do que o problema de saber se uma genuína filosofia é de fato possível hoje e amanhã. O que não abarcar e modificar a vida inteira de uma época, até às suas mais absconsas profundezas — melhor será não pronunciá-lo. E o que já podia ser dito ontem, deixa, no mínimo, de ser necessário hoje.

A Última Tarefa

Um século de atuação meramente extensiva, com exclusão de toda produtividade elevada nos campos das artes e da metafísica — digamo-lo em breves palavras: uma época irreligiosa, o que harmoniza perfeitamente com o espírito das metrópoles — é uma fase de decadência. Certamente. Mas essa nossa época não foi escolhida por nós. Não podemos alterar o fato de termos nascido como homens do incipiente inverno da Civilização amadurecida e não ao meio-dia da Cultura, nos tempos de Fídias ou de Mozart. Tudo depende de darmo-nos conta desse destino e de percebermos que a seu respeito podemos iludir-nos, isso sim, porém jamais escapar a ele. Sempre será pequeno o número de problemas metafísicos cuja solução estiver reservada a determinada fase

do pensamento. Já transcorreu uma eternidade entre a época de Nietzsche, ainda influenciada por uma derradeira aura de Romantismo, e o presente, definitivamente avesso a qualquer espírito romântico.

A filosofia sistemática estava concluída ao fim do século XVIII. Kant dera a suas possibilidades extremas uma forma grandiosa e — para o pensamento ocidental — sob muitos aspectos definitiva. Atrás dele vem, como na esteira de Platão e de Aristóteles, uma filosofia peculiar das cidades grandes, nada especulativa, mas prática, irreligiosa, ótico-social. Essa filosofia começa no Ocidente com Schopenhauer, que foi o primeiro a colocar no centro de seu pensar a vontade de viver (a "força criadora da vida"), mas — o que obscurece a tendência mais profunda da sua doutrina — ainda conservou, sob o influxo de uma grande tradição, as obsoletas distinções entre o fenômeno e a coisa em si, entre a forma e o conteúdo da intuição, entre a inteligência e a razão. Essa vontade vital, criadora, é a mesma que Tristão nega, à maneira de Schopenhauer, e Siegfried afirma, à maneira de Darwin; que Nietzsche formulou no *Zaratustra*, de modo tão brilhante quanto teatral; que, na obra do hegeliano Marx, originou uma hipótese econômica, e na do malthusiano Darwin, outra, zoológica, as quais, simultânea e despercebidamente, modificaram o sentimento cósmico do homem metropolitano do Ocidente; é ainda a mesma que, desde a *Judite* de Hebbel até ao *Epílogo* de Ibsen, provocou uma série de concepções trágicas da mesma espécie, esgotando assim o círculo das autênticas possibilidades filosóficas.

Atualmente, a filosofia sistemática já se encontra a imensa distância de nós, e a filosofia ética chegou ao seu fim. Resta ao espírito ocidental uma terceira possibilidade, a que corresponde ao Ceticismo "antigo" e se caracteriza pelo método, por ora desconhecido, da morfologia histórica comparativa. Uma possibilidade quer dizer: uma necessidade. O Ceticismo "antigo" é não-histórico. Duvida, por dizer "não", simplesmente. O Ceticismo ocidental, para que tenha necessidade íntima, para que lhe caiba ser símbolo da nossa alma em declínio, carecerá ser inteiramente histórico. Seu modo de anular consiste em compreender tudo como relativo, como fenômeno histórico. Procede fisiognomonicamente. A filosofia cética aparece no Helenismo como negação da Filosofia, a qual é declarada inútil. Nós, ao contrário, conside-

ramos a história da Filosofia como o último tema sério da mesma. Nisso reside o Ceticismo. Renunciamos a pontos de vista absolutos. A renúncia grega consistia no sorriso com que se contemplava o passado intelectual. A nossa concebe-o como organismo.

Neste livro fazemos a tentativa de esboçar tal "filosofia afilosófica" do futuro, provavelmente a última da Europa ocidental. O Ceticismo é a expressão de uma civilização pura. Corrói a imagem do mundo que nos foi legada pela cultura precedente. Neste ponto, obtém-se a solução genética de todos os problemas anteriores. A convicção de que tudo quanto existe também evolui, de que todas as coisas naturais, conhecíveis, baseiam-se em algo histórico, de que o mundo como realidade se estriba num eu como possibilidade; a percepção de que não somente no "que", mas também no "quando" e no "como" está escondido um profundo segredo — elas conduzem-nos ao fato de que tudo, seja o que for, deve ser também expressão de algo que vive. Conhecimentos e apreciações são, igualmente, atos de homens vivos. Para o pensamento do passado, a realidade exterior representava um produto do conhecimento e uma oportunidade para avaliações éticas. Para o pensamento do futuro, a realidade é, antes de mais nada, expressão e símbolo. A morfologia da História Universal converte-se, necessariamente, numa simbólica universal.

Com isso, elimina-se também aquela pretensão do pensamento superior que se gaba de dispor de verdades gerais, eternas. Não há verdades que não tenham relação a determinado grupo de homens. Minha filosofia será, portanto, expressão e reflexo, exclusivamente, da alma ocidental, ao contrário, por exemplo, da "antiga" ou da indiana, e somente o pode ser para a sua fase atual de civilização. Dessa forma, ficam definidos seu conteúdo, como concepção do mundo, seu alcance prático e os limites da sua validez.

A Origem Desta Obra

Por último, seja-me permitida uma observação pessoal. No ano de 1911, tive a intenção de redigir uma obra de amplos horizontes, a tratar de certos acontecimentos políticos da atualidade, com as conclusões que delas se pudesse tirar para o futuro. A Guerra Mundial, forma exterior, já então

inevitável, da crise histórica, estava iminente. Cabia compreendê-la à base do espírito de séculos, e não do espírito dos anos precedentes. No curso deste trabalho, inicialmente de dimensões reduzidas, arraigou-se em mim a convicção de que, para compreender realmente a época atual, convinha deitar fundamentos muito mais extensos. Notei que era absolutamente impossível limitar uma investigação dessa espécie a uma época isolada e ao círculo dos acontecimentos políticos da mesma. Mantê-la na esfera de considerações pragmáticas e desistir de reflexões puramente metafísicas, altamente transcedentes, significaria renunciar, ao mesmo tempo, a tôda e qualquer necessidade profunda, no que se referia aos resultados. Tornou-se evidente que um problema político não poderá ser entendido por quem partir da própria política, e que numerosos traços essenciais, ativos nas profundezas, somente se manifestam nos domínios da Arte ou ainda sob a aparência de pensamentos remotos, de natureza científica ou puramente filosófica. Verifiquei a irrealizabilidade de uma análise político-social sequer dos últimos decênios do século XIX — fase de paz nervosa entre dois acontecimentos imponentes, visíveis a grande distância, o primeiro a Revolução Francesa e a personalidade de Napoleão, que determinaram por cem anos os rumos da realidade ocidental, e o segundo, de, no mínimo, igual importância, a aproximar-se com crescente rapidez — verifiquei, digo, que tal análise era inexeqüível, a não ser que nela fossem incluídos todos os magnos problemas da existência na plenitude da sua extensão. Efetivamente, na imagem histórica como na imagem natural do mundo, nada se manifesta que não encarnasse o total das mais profundas tendências. Assim sendo, o tema primitivo adquiriu imensas dimensões. Um sem-número de questões e relações, surpreendentes e em grande parte novíssimas, surgiu à minha frente. Evidenciou-se finalmente que nenhum fragmento da História pode ser iluminado por completo, antes de termos revelado o próprio segredo da História Universal, ou, mais precisamente, o da história da humanidade superior, como unidade orgânica de estrutura regular. Justamente isso, ninguém o conseguiu fazer até aos nossos dias.

Vi a época atual — a iminente Guerra Mundial — sob um aspecto totalmente diferente. Já não se tratava de uma constelação singular de fatos fortuitos, dependentes de aspirações nacionais, influências pessoais ou tendências econô-

micas, às quais o historiador imprime unidade e necessidade aparentes, encaixando-as num esquema causal qualquer, de caráter político ou social. Deparava-se-me o tipo de um período histórico de transição, o qual, dentro de um grande organismo histórico, de extensão exatamente delimitada, ocupava um lugar prefixado, biograficamente, havia séculos. A grande crise patenteia-se através de inúmeras e apaixonantes questões e percepções, que atualmente vêm à tona em milhares de livros e estudos, porém permanecem dispersas, isoladas, confinadas aos horizontes restritos dos especialistas. Por essa razão, irritam, deprimem, confundem a quem se preocupar com elas, sem nunca aliviarem a situação. Conhecemos essa crise, porém não nos damos conta da sua identidade. Menciono, por exemplo, os problemas de arte, ainda não compreendidos na sua verdadeira significação, e que constituem a razão das discussões sobre forma e conteúdo, linha ou espaço, desenho ou pintura, o conceito do estilo, o sentido do Impressionismo e da música de Wagner. Refiro-me ainda à decadência da Arte, à crescente dúvida quanto ao valor da Ciência. Cito os graves problemas acarretados pelo triunfo da metrópole sobre a classe dos agricultores, problemas tais como a baixa natalidade e a fuga do campo. Cito a posição social da flutuante quarta classe; a crise do Materialismo, do Socialismo, do Parlamentarismo; a relação do indivíduo para com o Estado; a questão da propriedade e a do matrimônio, que dela depende. E dirigindo-me a esferas aparentemente distintas, penso nos numerosíssimos trabalhos realizados no terreno da psicologia dos povos, sobre mitos e cultos, sobre as origens das artes, da religião, do pensamento, que subitamente receberam tratamento rigorosamente morfológico, em lugar do anterior, de caráter ideológico. Toda pergunta que se fazia dessa forma tinha por objetivo resolver o mistério único da História, mistério que nunca entrara na consciência dos homens com suficiente clareza. Em tudo isso, não se apresentavam múltiplas tarefas, mas uma e a mesma. A esse respeito, cada pesquisador vislumbrava alguma coisa, mas ninguém conseguia abandonar o ponto de vista estreito da sua especialidade e encontrar a única solução ampla, que estava no ar desde os dias de Nietzsche, o qual já tinha em suas mãos todos os problemas decisivos, sem que, devido à sua mentalidade romântica, ousasse encarar a austera realidade.

Nisso reside a profunda necessidade da teoria conclusiva, que carecia surgir, mas somente podia fazê-lo neste momento. Não se trata de um ataque às idéias e às obras já existentes. Essa teoria é, antes de mais nada, uma confirmação de tudo quanto várias gerações andavam buscando e produzindo. Esse ceticismo representa o núcleo das tendências vivas que se nos deparam em todas as disciplinas particulares, seja qual for o seu desígnio.

Mas, sobretudo, evidenciou-se finalmente um fato que nos permite destilar a essência da História: a oposição entre a História e a Natureza. Repito: o Homem, como elemento e escora do Universo, não é um segundo cosmo de ordem e caráter diferentes, e do qual a Metafísica sempre se descuidou, a favor do primeiro. O que me levou a refletir sobre esse problema fundamental da nossa consciência do Universo foi a observação de que os historiadores atuais pretendem captar a História, isto é, o que se produz, o que devém, pelo que conseguem apanhar de acontecimentos apreensíveis pelos sentidos, a saber, os produtos; ilusão comum a todos os que só percebem as coisas intelectualmente, sem se valerem da intuição também, [1] e que já desconcertou os grandes filósofos eleáticos, quando afirmavam que para o conhecimento

---

(1) Devo a filosofia deste livro à de Goethe, quase desconhecida ainda hoje, e em muito menor quantidade, à de Nietzsche. A importância de Goethe para a metafísica ocidental não foi compreendida, por enquanto. Nem sequer costumam citá-lo, quando se trata de filosofia. Infelizmente, ele não formulou sua teoria num sistema rígido; razão por que o esquecem os autores sistemáticos. No entanto, foi filósofo. Assume, com relação a Kant, a mesma posição que coube a Platão, em confronto com Aristóteles. Seria igualmente difícil confinar Platão nos limites de um sistema. Platão e Goethe representam a filosofia do devir; Aristóteles e Kant, a do que deveio. Nesse caso, a intuição está em antagonismo com a análise. O que mal se pode expressar com os meios do intelecto encontra-se em certos ditos e poemas de Goethe, como nas *Máximas Órficas*, ou em estrofes tais como "Quando no infinito..." e "Não o digais a ninguém...", estrofes que bem podem ser consideradas como encarnações de uma metafísica nitidamente definida. Na seguinte sentença não precisa ser alterada nem sequer uma única palavra. "A divindade atua no que vive, mas nunca no que morreu. Está presente no que devém e se modifica, não, porém, no que já deveio e se petrificou. Por isso, a razão, na sua tendência para o divino, preocupa-se com o que devier e viver, ao passo que o intelecto, ao aplicar-se ao que deveio e ficou petrificado, procura utilizá-lo." [Eckermann.] Essas frases encerram toda a minha filosofia.

não há devir, mas apenas ser (ter-se realizado). Em outras palavras: os historiadores viam a História, como se esta fosse Natureza, no sentido de objeto do físico, e conseqüentemente a tratavam como tal. Sentiam a ambição de copiar os hábitos dos naturalistas, indagando, por exemplo, esporadicamente, o que é o Gótico, o Islã, a *polis* antiga, sem averiguarem por que esses símbolos de uma força viva tiveram de manifestar-se justamente naquele tempo e nesses lugares, sob determinada forma e com tal e tal duração. Perceber que qualquer fenômeno nos coloca diante de um enigma metafísico, pelo fato de jamais ocorrer em época indiferente; que é preciso estudar esse outro nexo vivo que existe no mundo, além do inorgânico, natural (uma vez que a imagem do mundo é a irradiação do homem inteiro, e não, como acreditava Kant, a irradiação do homem empenhado em conhecer); que um acontecimento não é apenas um fato para o intelecto, mas também a expressão de algo psíquico, não só um objeto, mas também um símbolo, desde as mais sublimes criações religiosas e artísticas até às bagatelas da vida cotidiana — perceber tudo isso era uma novidade no campo da Filosofia.

Finalmente a solução descortinou-se-me com toda a clareza, em traços imensos, com plena necessidade íntima; solução essa que nos reconduz a um único princípio, que cumpria encontrar e anteriormente não fora encontrado; algo que me acossara e atraíra desde a minha mocidade, que me torturava, porque o sentia presente, como tarefa, sem poder formulá-lo. Assim originou-se, de uma circunstância quase casual, este livro, expressão provisória de uma nova concepção do mundo, com todas as deficiências inerentes a uma primeira tentativa, como sei muito bem, obra incompleta e certamente não isenta de contradições. Contém, todavia, a formulação irrefutável de um pensamento que — repito — não poderá ser contestado, depois de ser pronunciado pela primeira vez.

O tema estrito é, portanto, uma análise da decadência da Cultura Ocidental, hoje espalhada pelo globo inteiro. Mas é meu propósito expor uma filosofia com seu método característico, o qual consiste na morfologia comparativa da História Universal. Esse método terá de ser posto à prova aqui. O trabalho divide-se, naturalmente, em duas partes. A primeira, "Forma e Realidade", toma como ponto de partida a linguagem formal das grandes culturas, esforça-se por

avançar até às derradeiras raízes das suas origens, e obtém assim as bases de uma simbólica. A segunda, "Perspectivas da História Universal", estuda inicialmente os fatos da vida real, e pela análise da prática histórica da humanidade superior, procura extrair a quinta-essência da experiência histórica, à base da qual poderemos empreender o trabalho de plasmar as formas do nosso futuro.

O SENTIDO DOS NÚMEROS

Terminologia

1 — Pode-se distinguir — com Goethe — como últimos elementos do que está absolutamente fixado na consciência, e com ela, o *devir* e o que deveio, o *produto*. Tal distinção difere da que se costuma fazer, usualmente, entre ser e devir. O produto sempre implica um devir, e não vice-versa.

2 — Há dois fatos primordiais da consciência vigilante: o *estranho* e o *próprio*. O primeiro acha-se relacionado com a *sensibilidade* (o "mundo sensível"). O segundo está contido no *sentimento* (o "mundo interior").

3 — A *consciência vigilante*, puramente humana, é idêntica com a oposição entre a *alma* e o *mundo*. Quanto à espiritualidade dessa consciência, há diversos graus. Estende-se ela desde a *sensibilidade* intelectiva, freqüentemente nebulosa e todavia, às vezes, aclarada a ponto de alcançar as profundezas, até à extrema nitidez da *intelecção* pura, para a qual a oposição entre a alma e o mundo converte-se na oposição entre o sujeito e o objeto. Essa estrutura elemental da consciência vigilante permanece inacessível a todas as demais tentativas de análise conceptual. Ambos os seus elementos existem sempre simultaneamente e apresentam-se como unidade.

4 — Para a consciência vigilante, na qual a oposição entre a alma e o mundo ainda não se tiver fossilizado no pensamento restrito ao sujeito e ao objeto, manifesta-se o *fato* da vida sob a forma do devir, ao passo que o *resultado* da vida se revela no produto. A vida própria, a realizar-se continuamente, é presente, como elemento do devir, e como tudo o que devém, possui o misterioso característico da *direção*. Segue-se disso uma profunda relação entre o produto (o rígido) e a morte.

5 — A vida é a forma sob a qual se produz a *realização da possibilidade*. A *alma* é a possibilidade (o que cabe realizar); o *mundo* é a realidade (o que já se realizou), e a vida, a realização.

6 — Há dois modos possíveis de concentrar a totalidade do consciente, o devir e o que deveio, a vida e a experiência vivida, numa *imagem do mundo*, conforme o fator predominante, o que der forma à impressão indivisível, for o devir, a realização da possibilidade, ou o que deveio, o mundo realizado; ou em outras palavras, a *direção*,

respectivamente, a *extensão*. Não se trata, neste caso, de uma alternativa, mas de uma série infinitamente variada de possibilidades, cujos dois extremos são uma concepção puramente *orgânica* e outra, puramente *mecânica*, do mundo.

A primeira é o mundo como *História*, a segunda, o mundo como *Natureza*.

7 — A condição de tal imagem do mundo, isto é, de uma consciência cósmica superior, é dispormos de um idioma culto. Cultura possível significa para nós a *cultura como idéia* da existência (geral ou individual), ao passo que a cultura real é o *corpo* dessa idéia. História superior consiste na realização da cultura possível.

O Número Como Símbolo da Limitação

A fim de demonstrar o modo como uma alma procura realizar-se na imagem do mundo ambiente, e para fazer ver a razão por que a cultura realizada é expressão e cópia de uma idéia da existência humana, sirvo-me do exemplo do número, elemento dado no qual se baseia toda a Matemática. Escolhi o número, uma vez que a Matemática, cujas profundezas mais remotas só poucas pessoas conseguem sondar, ocupa um lugar peculiar entre as criações do espírito. Até aos nossos dias, toda e qualquer filosofia deve a sua origem ao contato com uma Matemática correspondente. O número é o símbolo da necessidade causal. Contém, da mesma forma que o conceito de Deus, o último sentido do Universo como natureza. Por isso, pode-se afirmar que a existência dos números é um mistério, e nenhum sentimento religioso de cultura alguma jamais se esquivou a essa impressão.

Assim como todo o devir evidencia o característico primitivo da direção (a irreversibilidade), apresenta tudo quanto deveio o sinal da extensão, a tal ponto que não parece possível distinguir sem artifícios os significados dessas duas palavras. O próprio enigma do que deveio e, em conseqüência disso, estendeu-se, no espaço e na matéria, encarna-se no tipo do número matemático, em oposição ao *número cronológico*. Na essência do primeiro patenteia-se a intenção de uma limitação mecânica. Sob esse aspecto, há uma afinidade entre o número e a palavra, que — como conceito, quer dizer, "captado", "designado" — delimita igualmente as impressões colhidas no mundo. Verdade é que, neste terreno, o que há de mais profundo não pode ser nem compre-

endido nem explicado. O número real, com o qual trabalham os matemáticos, o signo numérico, representado com exatidão — a cifra, a fórmula, o sinal, a figura — é, tal e qual a palavra pensada, falada, ou escrita, um símbolo disso; símbolo sensível comunicável, suscetível de ser apanhado pela visão íntima e externa, e no qual se representa a limitação. A origem dos números parece-se com a do mito. Por meio de nomes e números, obtém a inteligência humana a ascendência sobre o Universo. Segue-se disso que em todos os atos da intelecção humana que tenham relação ao número matemático — como são medir, contar, desenhar, pesar, ordenar, dividir — existe a tendência lingüística, patenteada pelas formas da demonstração, da conclusão, da proposição, do sistema, e que aspira a delimitar a extensão. Atos dessa espécie, dos quais apenas nos damos conta, fazem com que, para a consciência vigilante do homem, haja objetos inequivocamente determinados, por meio de números ordinais, e pela mesma razão há peculiaridades, relações, pormenores, unidade e pluralidade, em suma: a estrutura do Universo, que o homem sente como necessária e inabalável, à qual dá o nome de "Natureza", e que "conhece" como tal. A Natureza é o numerável. A História é o conjunto daquilo que não tem relação com a Matemática. Explicam-se assim a certeza matemática das leis naturais, o pasmo que invadiu Galileu ao perceber que a Natureza foi "*scritta in lingua matematica*", e de fato, salientado por Kant, de que a Física exata chega precisamente ao mesmo ponto que alcançam as possibilidades de aplicação dos métodos matemáticos.

Não se deve, porém, confundir a Matemática, considerada como a capacidade de pensar praticamente mediante números, com o conceito muito mais restrito da Matemática científica, quer dizer, da teoria dos números, desenvolvida oralmente ou por escrito. A Matemática escrita não representa todo o patrimônio de intuições e pensamentos filosóficos ou matemáticos entesourado numa cultura. Há ainda outros modos de dar forma perceptível ao sentimento primordial, inerente aos números. As catedrais góticas e os templos dóricos são Matemática petrificada. Verdade é que ninguém antes de Pitágoras concebeu cientificamente o número "antigo" como o princípio de uma ordem universal das coisas palpáveis, como medida e grandeza. Mas, naqueles dias, manifestou-se o número justamente no agrupamento

estético de unidades sensíveis, corpóreas, tal como se nos apresenta no cânone rigoroso da estátua e na ordem das colunas dóricas. Todas as artes maiores são outras tantas maneiras de limitação significativa, à base de números. Basta recordarmo-nos do problema do espaço na Pintura. Um grande talento matemático pode muito bem ser produtivo nas técnicas, sem nenhuma ciência, e adquirir assim plena consciência de si mesmo. Em face do poderoso senso dos números que evidenciam a distribuição do espaço das Pirâmides, a técnica de construção, de irrigação, de administração, já do Antigo Império, para nem falarmos do seu calendário, ninguém se atreverá a afirmar que o nível da Matemática egípcia é caracterizado pelo medíocre *Livro de Contas de Amés*, redigido na fase do Novo Império. Os aborígines da Austrália, cujo desenvolvimento espiritual corresponde inteiramente ao estado do homem pré-histórico, possuem um instinto matemático ou — o que é a mesma coisa — um pensar numérico que ainda não avançou ao ponto em que se possa comunicar por meio de palavras e sinais, mas que ultrapassa amplamente o dos gregos, no que se refere à interpretação da espacialidade pura. Inventaram a arma do *boomerang*, cujos efeitos nos permitem pressupor nesses primitivos uma familiaridade instintiva com certos tipos de números que seriam classificados por nós na esfera da análise geométrica superior.

É o estilo de uma alma que encontra sua expressão num mundo de números, e não somente na concepção científica do mesmo.

Cada Cultura Tem Sua Matemática Peculiar

Segue-se disso uma circunstância decisiva, que, até agora, escapou aos próprios matemáticos. Se a Matemática fosse uma mera ciência, como a Astronomia ou a Mineralogia, seria possível definir o seu objeto. Não há, porém, uma só Matemática; há muitas Matemáticas. O que chamamos de história "da" Matemática, suposta aproximação progressiva de um ideal único, imutável, tornar-se-á, na realidade, logo que se afastar a enganadora imagem da superfície histórica, uma pluralidade de processos independentes, completos em si; uma seqüência de nascimentos de mundos de formas, distintos e novos, que são incorporados, transformados, abolidos; uma florescência puramente orgânica, de duração fixa, segui-

da de fases de maturidade, de definhamento, de morte. Não nos iludamos. O espírito "antigo" criou sua Matemática quase do nada. O espírito ocidental, com seus fundamentos históricos, e que já possuía, por assimilação, a ciência "antiga" — exteriormente apenas, sem apoderar-se do seu íntimo —, teve de conseguir a sua própria Matemática, modificando e corrigindo, aparentemente, porém na realidade aniquilando a euclidiana, que não correspondia à sua índole. Pitágoras realizou o primeiro dos referidos atos criadores. O segundo foi obra de Descartes. Mas, no fundo, ambos esses atos são idênticos.

A afinidade entre a linguagem formal de uma Matemática e a das artes superiores, exercidas em campos contíguos, não pode, portanto, ser posta em dúvida. O sentimento vital dos pensadores difere muito do dos artistas, mas os meios de que sua consciência vigilante dispõe para expressar-se têm intrinsecamente a mesma forma. A análise geométrica e a geometria projetiva do século XVII revelam a mesmíssima ordem espiritualizada de um universo infinito que a música daquela época deseja evocar, captar, penetrar pela sua harmonia, derivada da arte do baixo cifrado, verdadeira geometria do espaço tonal; é ainda a mesma ordem que sua irmã, a pintura a óleo, tenta obter por meio do princípio da perspectiva, conhecido somente no Ocidente, e que é uma espécie de Geometria sentida do espaço plástico. Goethe pronunciou estas palavras profundas: "O matemático não será perfeito, senão quando sentir a beleza da verdade." Neste ponto compreendemos a proximidade existente entre o enigma do número e o mistério da criação artística.

A Matemática é, portanto, também uma arte. Tem seus estilos e seus períodos. Não se deveria estudar a evolução das Belas-Artes sem conceder à Matemática das respectivas épocas um olhar de soslaio, que certamente será recompensado. Nunca ninguém investigou os pormenores das relações muito profundas entre as modificações da teoria musical e as da análise do infinito. Sem dúvida alguma, tal estudo teria sido mais instrutivo para a Estética do que toda a sua preocupação com a "psicologia". Ainda mais interessante seria uma história dos instrumentos musicais, que partisse dos últimos fundamentos espirituais da busca de coloridos e efeitos sonoros. O desejo de criar uma infinidade espacial de

sons — desejo que se intensifica até converter-se em anelo —, produziu, já na fase do Gótico, as duas famílias predominantes de instrumentos: os de teclado (órgão, piano) e os de cordas, em oposição aos antigos, da lira (cítara) e da charamela (*aulos, syrinx*), bem como ao alaúde árabe. O órgão desenvolveu-se, sobretudo na Alemanha, a ponto de tornar-se um instrumento solista, a dominar o espaço, e aos poucos alcançou dimensões tão gigantescas que não tem igual em toda a história da Música. A organística livre de Bach e dos seus contemporâneos é, inteiramente, a análise de um imenso mundo de sons.

O Número "Antigo" Como Grandeza

O círculo dos pitagóricos convenceu-se, por volta de 540 a. C., de que o número é a essência de todas as coisas. Essa concepção não representa apenas, como se costuma dizer, "um grande passo para a frente na evolução da Matemática". Com ela nasceu, gerada nas profundezas da alma "antiga", uma Matemática totalmente nova, teoria consciente de si mesma, e que já se anunciara, havia muito, em problemas metafísicos e tendências de formas artísticas. Era uma Matemática inédita, tal como a da Cultura Egípcia, que nunca foi escrita, e como a da Babilônia, de fundamentos algébricos e astronômicos, com seus sistemas eclípticos de coordenadas. Mas as Matemáticas do Egito e de Babel, originadas em uma hora grandiosa da história, já estavam mortas, quando se criou a grega.

A afirmação de que o número é a essência de todas as coisas apreensíveis pelos sentidos continua sendo a mais valiosa da Matemática "antiga". Nela foi definido o *número como medida*. Medir, sob esse aspecto, significa medir algo corpóreo, que esteja próximo. Pensemos na obra em que se resume a Arte "antiga": a estátua do homem nu. O conceito pitagórico da harmonia dos números talvez tenha sido deduzido de uma música sem conhecimentos de polifonia e de harmonia e que, a julgar pelos seus instrumentos, aspirava a um som individual, pastoso, quase corpóreo. Contudo, parece tal conceito forjado para expressar o ideal dessa arte plástica. A pedra lavrada não é uma coisa senão quando possuir limites bem calculados e formas medidas com exatidão; é uma coisa porque o cinzel do artista lhe deu essa

qualidade. Sem isso, seria um caos, algo ainda não realizado, um nada, por enquanto. Esse sentimento, em escala grande, cria o cosmo, em oposição ao estado caótico, a esfera decantada do mundo exterior da alma "antiga", a ordem harmoniosa de todas as coisas singulares, claramente definidas, de palpável presença. O total dessas coisas é, precisamente, o mundo inteiro. O que permeia entre elas, o espaço cósnico, no qual nós, os ocidentais, depositamos todo o *pathos* de um grande símbolo, é para os gregos o nada, τὸ μὴ ὄν. Olhando para trás, a partir desse ponto, talvez consigamos interpretar o conceito mais profundo da metafísica "antiga", o ἄπειρον de Anaximandro; palavra que não encontra tradução em nenhum idioma do Ocidente. É o que não tem "número" no sentido pitagórico, o que não tem medida nem limite nem, portanto, essência. É o desmedido, o informe, a estátua antes de surgir esculpida do bloco. Eis o que é a ἀρχή, aquilo que à vista se apresenta desprovido de forma e de delimitação, e que somente se torna algo, a saber, o mundo, depois de limitado e individualizado. É a forma *a priori* na qual se baseia o conhecimento "antigo" é a corporeidade em si. No lugar que lhe corresponde na concepção kantiana do Universo, aparece o espaço, que Kant pretendia poder pensar, "excluindo dele todas as coisas". Toda a Matemática "antiga" é, em última análise, Estereometria. Quando Euclides, que concluiu o sistema dessa Matemática no século III a. C., fala de um triângulo, refere-se com necessidade absoluta à superfície limitada de um corpo, e nunca a um sistema de três linhas que se cortem mutuamente, nem tampouco a um grupo de três pontos num espaço tridimensional. Define a linha como "longitude sem largura" (μῆκος ἀπλατές). Para nós, tal definição seria paupérrima. No reino da Matemática "antiga", é excelente.

Os números pertencem exclusivamente à esfera do extenso. Possibilidades e, com elas, maneiras necessárias, de representar-se a ordem do extenso existem, porém, em número igual ao das culturas. O número "antigo" não é o pensamento de relações espaciais, mas o de unidades tangíveis, limitadas para os olhos do corpo humano. Logicamente temos de concluir disso que a Antiguidade conhecia apenas os números "naturais" (positivos, inteiros), os quais não ocupam nenhum lugar de destaque entre as múltiplas e bem

abstratas espécies numéricas da Matemática ocidental e entre os sistemas complexos, hipercomplexos, não-arquimedianos etc.

Por isso, a representação de números irracionais, ou, como costumamos dizer, de frações decimais infinitas, ficou irrealizável para o espírito grego. Afirmou Euclides — e essas suas palavras teriam merecido melhor interpretação — que as distâncias incomensuráveis não se comportam "como números". Na realidade, implica o conceito estabelecido do número irracional a separação total entre o conceito do número e o da grandeza, porque os números irracionais, como, por exemplo, π, não podem nunca ser delimitados ou representados por uma distância exata. Segue-se disso que, na representação, v. g., da relação existente entre o lado de um quadrado e a sua diagonal, o número "antigo", que é precisamente limite sensível, grandeza conclusa, entra em repentino contato com uma espécie de números totalmente diversa, estranha ao sentimento cósmico grego e, portanto, sinistra, idéia que quase significa a descoberta de um arcano perigoso da própria existência.[1] É a mesma angústia metafísica que acossava os gregos em face da possibilidade de dissolução do tangível, do sensível, do presente; essa angústia que fazia com que a existência "antiga" se cercasse como que com uma muralha protetora. Quem compreender essa sensação perceberá ao mesmo tempo o sentido profundo do número "antigo", da medida em oposição ao imenso, e compenetrar-se-á do elevado *ethos* religioso que se manifesta em tal limitação.

À alma "antiga", o princípio do irracional, quer dizer, a destruição da série estatuária dos números inteiros, representantes de uma ordem do mundo perfeita em si, afigurava-se como que um atentado criminoso contra a própria divindade. No *Timeu* de Platão, esse sentimento é claramente reconhecível. A transformação da série descontínua de números numa série contínua põe de fato em questão, não só o conceito "antigo" do número, como também a própria concepção do mundo antigo. Compreende-se então porque para a Matemática "antiga" nem sequer eram imagi-

---

(1) Eudoxo conhecia o conceito de $\sqrt{2}$ para a diagonal. Os gregos não ignoravam a irracionalidade, e todavia não estabeleceram nenhum sistema de números irracionais. (H. W.)

náveis os números negativos, que nós representamos sem nenhuma dificuldade, e ainda menos o zero como número, criação filosófica de admirável energia, no que tange à abolição de tudo quanto é sensível, e que à alma indiana, que nela baseou o sistema de posição dos números, oferece a própria chave de acesso ao sentido da existência. Tudo quanto nasceu do espírito vigilante dos "antigos" elevou-se à categoria de realidade somente pela limitação plástica. O que não pode ser desenhado não é "número". Platão, Arquitas e Eudoxo falam dos números superficiais e números corporais, sempre que se referem a nossa segunda ou terceira potência. É escusado dizer que para eles não existe o conceito de potências maiores nos números inteiros. Uma quarta potência seria absurda, devido ao sentimento plástico fundamental, que exigiria de tal conceito imediatamente uma extensão material de quatro dimensões. Uma expressão como e^{-ix}, que freqüentemente aparece nas nossas fórmulas, ou simplesmente a designação 5½, que Nicolau Oresmo já empregou no século XIV, teria sido considerada estapafúrdia pelos gregos. Euclides chama de lados (πλευραί) os fatores de um produto. Para investigarem em números inteiros a relação existente entre duas distâncias, os "antigos" incluíam os quebrados — finitos, naturalmente — nos seus cálculos. Por essa razão, permanece inimaginável o zero como número, já que não tem nenhum sentido que possa ser expressado por meio de um desenho. Não se me objete, à base dos nossos hábitos mentais, diferentemente estruturados, que a Matemática grega constitui precisamente a "fase primitiva" na evolução "da" Matemática. Dentro do mundo que o homem "antigo" criou a seu redor, a sua Matemática é um todo perfeito, e somente nós não a consideramos assim.

O Mundo de Aristarco. Diofanto e o Número Árabe

Os números são formações do intelecto, que nada têm em comum com a percepção sensível. Resultam do pensamento puro e trazem em si mesmos a sua validez abstrata. A questão de saber se podem ou não ser aplicados com exatidão à realidade da percepção inteligente é, porém, um problema à parte, constantemente ventilado e jamais resolvido de maneira satisfatória. A congruência dos sistemas matemáticos com os fatos da experiência cotidiana não é, em prin-

cípio, óbvia. Segundo o preconceito de muitos leigos, compartilhado por Schopenhauer também, a intuição possui uma evidência matemática imediata. Contudo coincide a Geometria euclidiana, que, na superfície, é idêntica à Geometria popular de todas as épocas, apenas de modo muito restrito ("no papel") com a intuição. No caso de grandes distâncias, os nossos olhos têm a impressão de que as paralelas se unem no horioznte. Nesse fato baseia-se toda a perspectiva pictórica. Euclides, quando queria conferir a seus axiomas alguma segurança intuitiva, evitava referir-se a um triângulo que não pudesse ser desenhado e portanto não fosse suscetível de ser "contemplado", como, por exemplo, aquele que formassem duas estrelas fixas e o ponto em que se encontrasse o observador. Quanto a isso, qualquer pensador "antigo" dar-lhe-ia razão. Manifestavam-se aí a mesma sensação de terror do irracional, a mesma incapacidade de conceber o nada como zero, como número, o mesmo afã de esquivar-se, no estudo de relações cósmicas, de tudo quanto fosse incomensurável, e de conservar, dessa forma, intacto o símbolo da medida.

Aristarco de Samos, que, nos anos de 288 a 277 a. C., freqüentava em Alexandria uma roda de astrônomos relacionados, sem dúvida alguma, com as escolas caldaica e persa, esboçou então um sistema heliocêntrico [1] do Universo. Esse sistema, quando redescoberto por Copérnico, causou no Ocidente profunda emoção metafísica — lembremo-nos de Giordano Bruno — mas a Antiguidade acolheu-o com a mais completa frieza e logo depois esqueceu-o, talvez propositadamente. Na verdade, carecia o sistema de Aristarco de valor espiritual para aquela cultura. Poderia até mesmo ter posto em perigo o sentimento cósmico dos "antigos". E todavia adaptava-se, muito ao contrário do copernicano, a esse sentimento, devido à sua formulação particular. (Cabe mencionar que ninguém, até agora, observou esse fato de importância decisiva). Aristarco imaginava o Universo encerrado numa esfera oca, de limites corpóreos, suscetível de ser abrangida pelos olhos, e em cujo centro se encontrasse o sistema planetário, pensado, à maneira de Copérnico. A Astronomia "anti-

---

(1) No único livro da sua autoria que chegou até nós, defende Aristarco a concepção geocêntrica. Pode-se, pois, suspeitar que a hipótese dos sábios caldaicos não o tenha seduzido senão passageiramente.

ga", qualquer que fosse o seu modo de conceber os movimentos celestes em especial, sempre considerou a Terra como algo diferente dos astros. A idéia de que ela é apenas uma estrela entre as demais estrêlas, idéia já preparada por Nicolau Susano e Leonardo, é compatível com o sistema de Ptolomeu tanto como com o de Copérnico. Mas a hipótese de uma esfera celeste contornava o princípio do infinito, que teria feito periclitar o conceito "antigo" da delimitação sensível. Não apareceu, portanto, nenhuma idéia de um espaço cósmicc imenso, tal como deveria impor-se nesse ponto, e que o espírito babilônico já concebera muito antes. Pelo contrário: Arquimedes demonstrou, no seu célebre tratado sobre os "grãos de areia" — o próprio título implica a refutação de quaisquer tendências infinitesimais, ainda que a obra uma e outra vez tenha sido interpretada como primeiro passo no caminho aos métodos modernos de integração —, que tal corpo estereométrico (já que outra coisa não é o cosmo de Aristarco) conduz, quando cheio de areia, a resultados mui importantes, porém não infinitos. Isso é justamente a negação de tudo quanto a análise significa para nós. Apolônio e Arquimedes, que foram certamente os mais elegantes e audaciosos matemáticos da Antiguidade, levaram à perfeição uma análise puramente ótica do concreto, à base do valor que para os "antigos" tinha o limite plástico, e com aplicação preferencial da régua e do compasso.

Cabe mencionar aqui, antes de mais nada, o método exaustivo de Arquimedes, que o apresentou no tratado que dedicou a Eratóstenes, e o qual foi recém-descoberto. Ali já se obtém a quadratura do segmento de parábola pelo cálculo de retângulos inscritos, e não por meio de polígonos semelhantes. Mas é justamente o modo engenhoso, sumamente complicado, de resolver esse problema, estribando-se em certas idéias geométricas de Platão, o que evidencia a enorme diferença existente entre essa intuição e a de Pascal, que à primeira vista pode parecer afim. Não há nada mais oposto ao método grego — exceção feita do conceito riemanniano da integral — do que as quadraturas, para usarmos um termo empregado, infelizmente, ainda hoje. Sua "área" é definida como limitada por uma função, e com relação a elas já não cabe falar de uma solução por meio de um desenho. Nesse ponto, as duas matemáticas quase que chegam a tocar-lhe, e todavia é precisamente ali que se torna mais

evidente o abismo intransponível, aberto entre as duas almas que assim se expressam.

Os números são símbolos do que é transitório. As formas rígidas negam a vida. As fórmulas e as leis enrijecem a imagem da Natureza. Os números matam. São as mães de *Fausto*, majestosamente entronadas na solidão, "nos impérios desembaraçados das criações..."

> "...Configuração e transfiguração,
> Eterno divertimento do sentido eterno,
> Rodeadas das imagens de todas as criaturas."

Nesse ponto, avizinham-se Goethe e Platão no pressentimento de um derradeiro mistério. As mães, o inacessível — as idéias de Platão — designam as possibilidades de uma alma coletiva, suas formas não nascidas, que, no mundo visível organizado com necessidade absoluta conforme à idéia dessa alma, realizaram-se, tornando-se cultura — cultura ativa e cultura criada —, arte, pensamento, Estado, religião. Nisso se baseia a afinidade entre o sistema numérico de uma cultura e a idéia cósmica da mesma, e essa relação confere àquele sistema a importância de uma concepção do Universo, muito além do mero saber e conhecimento. Assim se compreende que os mais sublimes pensadores matemáticos, artistas plásticos no reino dos números, tenham-se baseado em uma profunda intuição religiosa, para içarem-se ao nível dos problemas matemáticos decisivos da sua cultura. Sob esse prisma devemos encarar a criação do número "antigo", apolíneo, efetuada por Pitágoras, o fundador de uma religião. O mesmo sentimento primordial animou a Nicolau Cusano, quando, em 1450, tomando por ponto de partida a infinidade divina, refletida na Natureza, descobriu os fundamentos do cálculo infinitesimal. Leibniz, que, dois séculos mais tarde, fixou definitivamente os seus métodos e a sua terminologia, apoiava-se em considerações meramente metafísicas acerca do princípio divino e da sua relação à extensão infinita, para desenvolver o conceito da *analysis situs*, que talvez seja a interpretação mais genial do espaço puro, desvencilhado de quaisquer amarras do sensível. Kepler e Newton, que foram ambos homens religiosos, tinham, tal como Platão, plena consciência de terem conseguido penetrar na essência da ordem

divina do Universo, graças, precisamente, ao recurso dos números.

Segundo se costuma afirmar, foi Diofanto o primeiro a libertar a Aritmética "antiga das amarras que a ligavam aos sentidos, ampliando-a e levando-a adiante. Se bem que não tenha criado a Álgebra, como teoria das quantidades indeterminadas, introduziu-a subitamente na Matemática "antiga", tal como a conhecemos, fazendo uso de pensamentos de certos predecessores. Para o sentimento "antigo" do mundo, isso não representava, na verdade, nenhum progresso, mas a sua absoluta superação. Por volta de 250 d. C., manifesta-se na personalidade de Diofanto, ainda inspirado pelo propósito de seguir a trilha do pensamento euclidiano, um novo sentimento do limite com relação à realidade, ao produto. Esse sentimento, que qualifico de mágico, nem sequer se dava conta do conflito em que se encontrava, com relação à concepção "antiga". Diofanto não ampliava a idéia do número como grandeza, mas a desfazia despercebidamente. Nenhum grego teria sido capaz de definir o que é um número indeterminado *a* ou um número inominado *3*, uma vez que ambos não são nem grandeza, nem medida, nem distância.

Para Diofanto, já não é o número a medida e a essência de coisas plásticas. Posto que ele ainda ignorasse o zero e os números negativos, passou além do conhecimento das unidades plásticas dos números pitagóricos. Por outro lado, difere a indeterminação dos números árabes inominados inteiramente da variabilidade regular dos posteriores números ocidentais, tais como se expressam na função. A Matemática mágica progrediu logicamente, sem que conheçamos os pormenores dessa evolução, indo além do estado em que a deixara Diofanto, o qual, por sua vez, já pressupunha certo desenvolvimento anterior. Alcançou essa Matemática o seu apogeu na época dos abácidas, no século IX, como demonstra a ciência de Alchwarizmi e de Alsidschsi.

O Numero Ocidental Como Função

A ação decisiva de Descartes, cuja *Geometria* foi publicada em 1637, não constituiu, ao contrário do que sempre se assevera, na introdução de um método inédito ou de uma intuição nova no campo da Geometria tradicional, mas na

concepção definitiva de uma nova idéia de número, que se evidenciou na separação da Geometria de quaisquer recursos óticos para a construção das figuras, como são as distâncias medidas tanto como as mensuráveis. Com isso, realizara-se a análise do infinito. No lugar dos elementos sensíveis, das distâncias e das áreas concretas, que eram a expressão característica do senso de limite dos "antigos", colocou-se o elemento do ponto, elemento abstrato, espacial e, portanto, totalmente avesso ao espírito grego. Daí por diante, o ponto caracteriza-se como um grupo de números puros coordenados. Descartes acabou com o conceito de grandeza, de dimensão sensível, transmitido pelos textos "antigos" e pela tradição árabe. Substituiu-o pelo valor variável, relativo, das posições no espaço. Não se compreendeu que isso significava na realidade a abolição da própria Geometria, que, a partir de então, leva dentro do mundo da análise uma existência apenas aparente, envolta em reminiscências da Antiguidade. A palavra "geometria" tem um sentido indisfarçavelmente apolíneo. Depois de Descartes, a pretensa "Geometria nova" ou é um processo sintético, para determinar, por meio de números, a posição de vários postos (de uma "multiplicidade de pontos") num espaço que já não é necessariamente tridimensional, ou é um processo analítico, para determinar certos números mediante a posição de pontos. Substituir distâncias por posições significa, no entanto, conceber a extensão como espaço puro, prescindindo de corpos.

Tenho para mim que o exemplo clássico dessa abolição da Geometria ótica e finita, herança da Antiguidade, é a transformação das funções angulares — que, para a Matemática indiana, foram "números", num sentido que apenas podemos vislumbrar — em funções ciclométricas e, posteriormente, sua decomposição em séries, que no campo infinito dos números da análise algébrica já não conservaram sequer a menor recordação de figuras geométricas de estilo euclidiano. O número cíclico π, da mesma forma que a base dos logaritmos naturais e, manifesta-se em toda parte nesse grupo numérico e causa relações que apagam quaisquer limites da Geometria, da Trigonometria e da Álgebra tradicionais; relações que, por natureza, não são nem aritméticas nem geométricas, e em face das quais ninguém pensará em círculos realmente traçados nem tampouco em potências calculáveis.

Graças à obra de Pitágoras, a alma "antiga" chegara, por volta de 540 a. C., à concepção do seu número, que era o apolíneo, uma grandeza comensurável. Numa fase exatamente correspondente, a de Descartes e da sua geração (Pascal, Fermat, Desargues), formulou a alma ocidental a idéia de um número, nascida de uma apaixonada e faustiana tendência ao infinito. O número como grandeza pura, ligada à presença física do objeto particular, encontra o seu equivalente no número como relação pura. [1] Se é lícito definirmos — partindo daquela profunda necessidade de limitação visível — o mundo "antigo", o cosmo, como a soma enumerável das coisas materiais, podemos afirmar também que o nosso sentimento universal realizou-se na imagem de um espaço infinito, dentro do qual tudo quanto é visível aparece condicionado e, em oposição ao absoluto, quase é considerado como uma realidade de segunda categoria. Seu símbolo é o conceito da função, conceito decisivo, que nenhuma outra cultura chegou a esboçar. A função não é, de modo algum, a ampliação de um conceito anterior, no que se refere ao número. É a superação completa de tal conceito. Não somente a Geometria euclidiana — e com ela a Geometria "universal humana", fundada na experiência cotidiana, a Geometria das crianças e dos indoutos —, mas também a esfera arquimediana do cálculo elementar, a Aritmética, cessam de ter valor para a Matemática realmente importante do Ocidente europeu. Existe tão-somente uma análise abstrata. Justamente a potência que, inicialmente, não passa de um simples signo numérico, a indicar determinado grupo de multiplicações — produtos de grandezas iguais — separa-se totalmente do conceito de grandeza, devido ao novo símbolo do expoente (logaritmo) e sua aplicação a formas complexas, negativas, quebradas. Assim é transportada para um mundo transcendente de relações, que teria sido completamente inacessível aos gregos, os quais conheciam apenas duas potências positivas de números inteiros, como representantes de áreas e corpos. (Basta pensarmos em expressões como

$$e^{-x}, \sqrt[\pi]{x}, a^{\frac{1}{i}}).$$

(1) Isto corresponde exatamente à relação entre as moedas e as partidas dobradas no pensamento financeiro das duas culturas.

Cada qual das profundas criações que se sucedem, em rápida seqüência, a partir do Renascimento — os números imaginários e complexos, introduzidos por Cardano, já por volta de 1550; as séries infinitas, fundadas teoricamente, com absoluta segurança, em 1666, pela grande descoberta do binômio de Newton; os logaritmos, em 1610; a Geometria diferencial; a integral definida, apresentada por Leibniz; a quantidade, como nova unidade numérica, já vislumbrada por Descartes; os novos processos, tais como o da integração indefinida, a evolução de funções em séries, e ainda em séries infinitas de outras funções —, tudo isso representa outros tantos triunfos sobre o sentimento popular-sensível do número, que nos é inato e tinha de ser superado pelo espírito da Matemática nova, à qual cabia encarnar um novo senso do universo. Não existe nenhum exemplo de outra cultura que tenha manifestado tanto respeito à obra de uma das suas predecessoras quanto a ocidental demonstrou à "antiga", da qual sofreu a mais ampla influência. Mesmo assim, aumentava cada passo na mencionada direção a distância que nos separava do almejado ideal. A história do saber ocidental é a de uma progressiva emancipação do pensamento "antigo", uma libertação nem sequer intencional, obtida pela força, nas profundezas do inconsciente. Assim, a evolução da Matemática moderna converteu-se numa luta secreta, prolongada, e finalmente vitoriosa, contra o conceito da grandeza.

A atual linguagem dos signos matemáticos falsifica os fatos. A ela, em primeiro lugar, cabe a culpa de ter-se originado uma crença, ainda hoje predominante entre os próprios cientistas e segundo a qual os números são grandezas. Realmente baseiam-se nessa suposição as nossas designações gráficas habituais. Mas os signos avulsos, destinados a expressarem a função (x, π, 5), não constituem o número novo. A função mesma, como unidade, como elemento, a relação variável, irredutível a limitações óticas, é esse número. Teria sido necessário criar para ele uma nova linguagem de fórmulas, já não influenciadas, na sua estrutura, por concepções "antigas".

Consideremos a diferença entre duas equações — termo esse que não deveria abranger coisas tão heterogêneas — tais como $3^x + 4^x = 5^x$ e $x^n + y^n = z^n$ (a equação do teorema de Fermat). A primeira consta de diversos "números an-

tigos" (grandezas). A segunda é um número de índole diversa, se bem que isso não se torne manifesto, devido à identidade da grafia desenvolvida sob a impressão de idéias euclidianas e arquimedianas. Na primeira equação, o signo de igualdade constata o entrelaçamento rígido de duas grandezas determinadas, tangíveis; na segunda, representa uma relação existente dentro de um grupo de variáveis, de tal modo que certas alterações causem inevitavelmente outras alterações. A primeira equação tem o propósito de determinar (medir) uma grandeza concreta, que chamamos "o resultado"; a segunda não tem nenhum resultado, mas é cópia e signo de uma relação que, para $n > 2$, o famoso problema de Fermat, exclui valores inteiros provavelmente demonstráveis. Um matemático grego jamais teria entendido o que se pretendia conseguir com operações dessa espécie, cuja finalidade não é nenhum "cálculo".

O próprio conceito dos números irracionais, fundamentalmente anti-helênicos, desfaz nos seus alicerces a noção do número concreto, determinado. Com isso, esses números cessam de formar uma série perceptível de grandezas crescentes, discretas, plásticas, para tornar-se um contínuo de uma única dimensão, pelo menos no início, e no qual cada corte — no sentido que lhe confere Dedekind — representa um "número", posto que não convenha dar-lhe tal denominação. Para o espírito "antigo", havia apenas um número entre o 1 e o 3. Para o espírito ocidental, há uma multidão infinita. O derradeiro resquício de tangibilidade popular e "antiga" foi destruído, finalmente, quando se introduziram na Matemática os números imaginários ($\sqrt{-1} = i$) e os números complexos (da forma geral: $a + bi$), que ampliam o contínuo linear, transformando-o na noção sumamente transcendente do corpo numérico (resumo de uma multidão de elementos homogêneos), na qual cada corte representa um plano numérico, uma quantidade infinita de inferior "potência", como, por exemplo, o conjunto de todos os números reais. Esses planos numéricos, aos quais cabe, desde Cauchy e Gauss, um papel muito importante na teoria das funções, são meras criações do pensamento. Os gregos talvez pudessem ter concedido o número irracional positivo, v. g. $\sqrt{2}$, ainda que só o fizessem, negando-o como número e qualificando-o de ἄῤῥητος e de. ἄλογος. Mas expressões

tais como x + yi ultrapassam quaisquer possibilidades do pensamento "antigo". Na aplicação extensa das leis aritméticas a toda a esfera do complexo, dentro da qual recebem validez constante, baseia-se a *teoria das funções*, que representa, na sua forma mais pura, a Matemática ocidental, abrangendo em si e dissolvendo todas as demais esferas. Só assim se tornou essa Matemática plenamente aplicável ao quadro da Física dinâmica, que se desenvolvia simultaneamente, ao passo que a Matemática "antiga" representou o correlato exato daquele mundo de objetos individuais, plásticos, que a Física estática, desde Leucipo até Arquimedes, estudava teórica e mecanicamente.

A fase clássica dessa Matemática barroca — em oposição à de estilo jônico — é o século XVIII, que parte das descobertas decisivas de Newton e Leibniz, passa por Euler, Lagrange, Laplace, D'Alembert, e chega, finalmente, a Gauss. O desenvolvimento de tal criação poderosa parecia-se com um milagre. Os que o presenciavam mal ousavam crer no que viam. Esse século de sublime enlevo, originado por formas totalmente abstratas, ocultas aos olhos do corpo — pois, ao lado dos mencionados mestres da análise encontravam-se Bach, Gluck, Haydn e Mozart — esse século, no qual um círculo restrito, porém seleto, de espíritos profundos, deliciava-se pelos mais preciosos inventos e empreendimentos, correspondia, quanto ao seu conteúdo, exatamente à época mais madura do espírito jônico, à de Eudoxo e Arquitas (440-350 a. C.) e novamente convém acrescentar os nomes de Fídias, Policleto, Alcâmenes, e os edifícios da Acrópole, época essa na qual o mundo de formas da Matemática e da escultura gregas desabrochou na plenitude das suas possibilidades, antes de chegar ao fim.

Angústia Cósmica e Anelo do Mundo

Com o nascimento do Eu na alma do homem primitivo ou da criança, origina-se subitamente um mundo ambiente relacionado com esse Eu. Dele faz parte o esforço de compreender o número.

Simultaneamente com o conflito inevitável entre o mundo exterior e o próprio mundo íntimo, desperta também o sentimento primordial do *anelo*. Trata-se da busca da plenitude e da realização de todas as *possibilidades* internas, devido à qual se faz consciente o sentimento de uma *orientação* irresistível. Tal anelo confina com a *angústia*, assim

como tudo quanto se produz vai na direção do produto, no qual se concluirá. [1]

A angústia anda ligada à transitoriedade de todas as coisas terrenas, ao passo que o anelo se dirige ao futuro prometido. A angústia cósmica é, sem dúvida alguma, o mais criador de todos os sentimentos primordiais. Expressa-se nos *símbolos da extensão,* símbolos espirituais, compreensíveis, suscetíveis de receber uma configuração. Esta mitiga a angústia, ao dominar o misterioso, o elemento das forças estranhas, que fica contido por uma linguagem de formas de caráter intelectual. Eis a idéia do *tabu.* No apogeu das grandes culturas, tais configurações chegaram a ser os aperfeiçoados mundos de formas, nos diferentes campos das artes tanto como do pensamento religioso, físico e, sobretudo, matemático.

Geometria e Aritmética

O ponto de partida de toda a produção formal da Antiguidade foi, como vimos, a ordem das coisas, tais como haviam evoluído, coisas presentes, comensuráreis, contáveis, suscetíveis de ser abrangidas pela vista. O sentimento ocidental, gótico, das formas, produto de uma alma imoderada, impelida por vigorosas aspirações, buscadora do longínquo, preferiu, por sua vez, o signo do espaço puro, inimaginável, ilimitado. O nosso espaço cósmico infinito, cuja presença, segundo parece, é escusado discutir, não existe para o homem "antigo", o qual nem sequer teria sido capaz de formar uma idéia a seu respeito. O *espaço* absoluto da nossa Física é de fato uma configuração baseada em numerosas e complicadíssimas premissas, natural e necessária somente para a nossa alma. Os conceitos aparentemente mais simples são sempre os mais difíceis. Toda Matemática, desde Descartes, está a serviço da interpretação teórica desse símbolo grandioso, cheio de substância religiosa. A Matemática e a Física gregas desconheciam por completo o conteúdo dessa palavra. Também neste caso, as denominações "antigas", herança literária dos helenos, têm contribuído para obscurecer os fatos. Geometria significa a arte de medir, Aritmé-

---

(1) O tempo não se torna problemático senão para o espírito amadurecido de épocas posteriores. Primitivamente, o homem "é" apenas "tempo". Assim se deve interpretar tal anelo. Inicialmente, o homem "é" anelo, ao passo que a consciência se dá conta da angústia, como força contrária. Menciono isso, a fim de esclarecer aparentes contradições no que se segue. (H. W.)

tica, a arte de contar. Mas a Matemática ocidental nada mais tem que ver com esses dois modos de limitação. Não encontrou, entretanto, nenhum nome novo para qualificar-se a si mesma. A palavra "análise" absolutamente não define tudo.

O homem "antigo" inicia e conclui as suas considerações com o corpo singular e seus planos limitativos, dos quais fazem parte, indiretamente, as seções cônicas e as curvas superiores. Nós, porém, só conhecemos o ponto, elemento abstrato do espaço, e que não é suscetível de ser representado pela intuição nem tampouco de ser medido ou denominado, de maneira que se nos afigura, exclusivamente, como um centro de referência. A reta é, para o grego, uma aresta mensurável; para nós, um contínuo limitado de pontos. Leibniz dá como exemplo do seu princípio infinitesimal a reta, que representa o caso extremo de um círculo de raio infinitamente grande, ao passo que o ponto constitui outro caso extremo. Mas, para os helenos, o círculo é uma área, e o problema consiste em reduzi-la a uma forma dimensível. Por essa razão tornou-se a quadratura do círculo o problema limite clássico, a preocupar o espírito do homem "antigo". Para nós, esse problema transformou-se num método importante de representar o número π por meios algébricos, e já não se trata, em absoluto, de figuras geométricas.

O matemático grego conhecia somente o que enxergava e tocava. Onde cessasse a visibilidade limitada e limitativa, tema exclusivo dos seus pensamentos, terminava também a sua ciência. O matemático ocidental, contanto que se liberte de preconceitos "antigos" e pertença a si mesmo, entra na região totalmente abstrata de uma multiplicidade numérica infinita de *n* (e não apenas 3) dimensões, dentro das quais a sua "Geometria" pode e deve prescindir de qualquer apoio intuitivo.

Muito instrutivas são as interpretações que os pitagóricos davam aos números. O 1, como ἀρχή, matéria-prima da série numérica, era ao mesmo tempo o símbolo do seio materno. O 2, primeiro número propriamente dito, foi relacionado ao princípio masculino. O sagrado 3, por último, unia os dois outros números e significava o ato gerador. Resumia-se nisso a interpretação erótica, compreensível dos dois únicos processos que para a Antiguidade tinham valor, o aumento das grandezas e a produção de grandezas, a adição e a multiplicação.

Assim, a Antiguidade chegou a ser, por uma necessidade íntima, a cultura do pequeno. A alma apolínea empenhara-se em conjurar o sentido das coisas evoluídas pelo princípio do limite perceptível. Seu "tabu" aplicava-se à presença imediata e à proximidade do estranho. O que ficava longe, o que não era visível, não existia. A língua grega não tinha nenhuma palavra para designar o espaço — convém estudar uma e outra vez o poderoso simbolismo de fenômenos lingüísticos dessa espécie —, e da mesma forma faltava aos gregos o nosso sentimento da paisagem, de horizontes, panoramas, distâncias, nuvens, como também ignoravam o conceito da pátria, conceito de vasto alcance, a abranger uma grande nação. O templo antigo, que cabia, todo ele, num único olhar, é o menor dos tipos clássicos de construção. A Geometria, desde Arquitas e Euclides, tratava — assim como ainda hoje faz a nossa Geometria escolar, influenciada por ela — de figuras e corpos pequenos, manejáveis. Por isso, escaparam-lhe as dificuldades que se opõem à consideração de figuras de dimensões astronômicas e nem sempre permitem a aplicação da Geometria euclidiana. No caso contrário, o refinado espírito ático talvez tivesse vislumbrado alguma parcela dos problemas da Geometria não-euclidiana. As objeções feitas contra o conhecido axioma das paralelas, [1] cuja formulação equívoca e todavia não suscetível de aperfeiçoamento provocou celeuma desde logo, já se aproximavam da descoberta decisiva. Ao espírito "antigo" parecia completamente natural a ocupação exclusiva com as coisas pequenas, próximas. O nosso dedica-se com a mesma naturalidade aos problemas do infinito, àquilo que ultrapassa os limites da nossa capacidade ótica. Todas as concepções matemáticas que o Ocidente criou ou assimilou foram espontaneamente traduzidas para o idioma das formas infinitesimais, ainda antes da descoberta do próprio cálculo diferencial. A Álgebra árabe, a Trigonometria indiana, a Mecânica grega, acabam sendo incorporadas na análise. Por assim dizer, pode-se tratar a Geometria como Álgebra ou a Álgebra como Geometria, o que significa prescindir da visão ou impô-la. A primeira alternativa é a que nós adotamos;

---

(1) O axioma de que por um ponto não se pode traçar mais de uma paralela a uma reta; axioma que é impossível demonstrar.

a segunda foi preferida pelos gregos. Arquimedes, que, no seu admirável cálculo da espiral, frisa certos fatos gerais, nos quais se baseia igualmente o método leibniziano da integral definida, subordina o seu sistema, que um estudo superficial talvez julgasse muito "moderno", imediatamente a princípios estereométricos. Em face do mesmo problema, um indiano teria obviamente chegado a uma fórmula trigonométrica. [1]

Da oposição fundamental entre os números "antigos" e os números ocidentais deriva outra, igualmente profunda: a das relações existentes entre os elementos de cada qual desses mundos numéricos. A relação entre grandezas chama-se *proporção;* a interdependência reinante entre relações constitui a essência da *função.* Ambos esses termos ultrapassam os limites da Matemática e têm suma importância para a técnica das duas artes correspondentes, que são as artes plásticas e a música. Abstraindo do que a proporção significa para a disposição de qualquer escultura, individualmente considerada, podemos dizer que as formas das obras de arte tipicamente "antigas", a estátua, o relevo, o afresco, permitem sempre uma ampliação ou uma redução das proporções, palavras que carecem de significado, no que se refere à música. Na teoria das funções, porém, o conceito de *transformação de grupos* é importantíssimo, e todos os músicos confirmarão o fato de que, nas teorias modernas de composição, parte considerável consta de formações análogas. Cito apenas uma das formas mais refinadas da música instrumental do século XVIII, o "*tema con variazioni*".

Qualquer proporção pressupõe a constância dos elementos; a transformação, por sua vez, requer a sua variabilidade. Consideremos, sob esse prisma, os teoremas da congruência, tais como os formulou Euclides, cuja demonstração descansa de fato sobre a relação de 1:1, realmente dado, e comparemo-los com a dedução moderna dos mesmos teoremas, baseada nas funções angulares.

A construção — que no seu sentido mais lato abrange todos os métodos da Aritmética elementar — é o alfa e o

---

(1) Hoje já não é possível determinar, com relação à Matemática indiana, tal como a conhecemos, o que se originou nas épocas mais remotas, anteriores a Buda.

ômega da Matemática "antiga": propõe-se criar uma figura singular, visível. Toda *construção* afirma; toda *operação* nega as aparências. Aquela ressalta o que se apresenta aos nossos olhos, ao passo que esta o decompõe. Dessa maneira, surge mais uma oposição entre as duas modalidades de métodos matemáticos: a Matemática "antiga", a do pequeno, considerava o caso singular, concreto; resolvia o problema determinado; executava a construção particular. A Matemática do infinito, pelo contrário, estuda categorias inteiras de possibilidades formais, grupos de funções, operações, equações e curvas e, ao preocupar-se com elas, não visa nenhum resultado, mas procura conhecer o seu desenvolvimento. Assim se originou no decorrer dos últimos dois séculos, sem que os matemáticos da atualidade se dessem conta disso, a *idéia de uma morfologia geral das operações matemáticas*, que pode ser considerada como o verdadeiro sentido de toda a Matemática moderna. Revela-se nisso uma tendência generalizada da espiritualidade ocidental, e que se manifestará cada vez mais nitidamente no que se segue; tendência que, sendo propriedade exclusiva do espírito faustiano e de sua cultura, não encontra propósitos semelhantes em nenhuma outra. A grande maioria das questões [1] que interessam à nossa Matemática com seus problemas mais peculiares — os que correspondem à quadratura do círculo na Matemática grega — questões tais como a investigação dos critérios de convergência de séries infinitas (Cauchy) ou a transformação de integrais elípticas ou algébricas em geral em funções multiplamente periódicas (Abel, Gauss) ter-se-iam afigurado aos gregos — empenhados em achar, como resultados, grandezas simples, determinadas — como brincadeiras engenho-

---

(1) Convém mencionar que, numa interpretação errônea do caráter da Matemática moderna, alguns cientistas procuraram estabelecer, por meio de comparações teóricas, uma ligação entre o pensamento aristotélico e a "prova construcional", em oposição à "prova existencial". Objeções feitas pelo Intuicionismo a contradições lógicas contidas na teoria dos conjuntos, tal como foi formulada no século XIX, conduziram-nos a um método que exclui a concepção de conjuntos atualmente infinitos. Exigia-se que as provas fossem (novamente) construtivas. A prova existencial, por sua vez, serve-se de recurso de conjuntos atualmente infinitos. A própria possibilidade de originarem-se discussões dessa espécie demonstra cabalmente que a construção da Matemática "antiga" nada tinha que ver com essas considerações. (H. W.)

sas, um tanto abstrusas; opinião essa que coincide perfeitamente com a do grande público dos nossos dias.

Os Problemas Clássicos do Limite e a Superação do Limite da Faculdade Visual

E assim se concentra, finalmente, todo o conteúdo do pensamento numérico ocidental no clássico problema-limite da metafísica faustiana, chave de acesso àquele conceito dificilmente compreensível do infinito — infinito faustiano — e que difere fundamentalmente do espírito com o qual os árabes e os indianos encaravam a infinidade. Trata-se da teoria do valor-limite, conceba-se o número, em particular, como série infinita, como curva ou como função. Esse valor-limite é a mais rigorosa oposição ao valor-limite dos "antigos", que até agora nunca recebeu tal denominação, porém se manifestou no clássico problema-limite da quadratura do círculo. Até ao século XVIII, preconceitos populares, de origem euclidiana, obscureceram o destino do princípio da diferencial. Em que pese a precaução com que apliquemos o conceito, à primeira vista óbvio, do infinitamente pequeno, sempre lhe permanece inerente um leve resquício da constância "antiga", a aparência de alguma grandeza, posto que Euclides não a tivesse reconhecido nem admitido como tal. O zero é uma constante, um número inteiro, no contínuo linear, entre $+ 1$ e $- 1$. As investigações analíticas de Euler resultaram prejudicadas, pelo fato de ele considerar — como muitos outros depois dele — as diferenciais como zeros. Somente o conceito do valor-limite, definitivamente explanado por Cauchy, elimina tal resto do sentimento numérico "antigo" e converte o cálculo infinitesimal num sistema isento de contradições. Unicamente o passo que se der da "grandeza infinitamente pequena" ao "valor-limite mínimo de toda possível grandeza finita" conduzir-nos-á diretamente à concepção de um número variável, a oscilar abaixo de quaisquer grandezas finitas, distintas de zero, e portanto não tem o menor traço de grandeza. Sob esse aspecto definitivo, o valor-limite cessa de ser aquilo que for levado a aproximar-se. Ele próprio representa a aproximação (o processo, a operação). Já não é nenhum estado, mas uma atividade.

Libertar a Geometria da intuição e a Álgebra, do conceito de grandeza; unir ambas essas disciplinas além das bar-

reiras elementares da construção e do cálculo; fazer com que elas erguessem o poderoso edifício da teoria das funções — eis o grandioso caminho transposto pelo pensamento numérico ocidental. Depois de tornar-se analítica, a Geometria desfez todas as formas concretas. Substituiu os corpos matemáticos, em cuja imagem rígida se encontram determinados valores geométricos, por relações abstratas, espaciais, já não aplicáveis aos fatos das intuições do presente sensível. Em lugar das formações óticas de Euclides, colocou, primeiramente, lugares geométricos, relacionados com um sistema de coordenadas, cujo ponto de partida pudesse ser escolhido arbitrariamente. A existência concreta do objeto geométrico foi reduzida à exigência de que não se alterasse o mencionado sistema durante a operação, a qual, cessando de visar medições, apenas procura obter equações. Em seguida, as coordenadas eram concebidas como valores puros. Ao invés de determinarem a posição dos pontos, como elementos abstratos do espaço, representam-na e substituem-na. O número, limite do que se produziu, já não é representado simbolicamente pela imagem de uma figura, mas aparece sob a forma de uma equação. A "Geometria" muda de sentido: desaparece o sistema de coordenadas como imagem, e o ponto torna-se, a partir de então, um grupo numérico totalmente abstrato.

Na evolução de tal Matemática devia chegar, finalmente, o momento em que não somente os limites de objetos geométricos artificiais, mas também os limites da própria faculdade visual afigurassem-se como restrições, como verdadeiros obstáculos à teoria tanto como à alma desejosa de expressar a plenitude das suas possibilidades íntimas. Foi o momento em que o ideal da extensão transcendente caiu em contradição fundamental com as restritas possibilidades da visão imediata. O espaço matemático absoluto, tão contrário ao espírito "antigo", deixou logo de ser, sem que a Matemática, na sua reverência à tradição helênica, ousasse percebê-lo, aquela vaga espaçosidade das impressões cotidianas, da pintura habitual, da intenção apriorística kantiana, aparentemente inequívoca e certa. Desde o começo, converteu-se numa abstração pura, postulado ideal, irrealizável, de uma alma cada vez menos satisfeita com o sensível como meio de expressão, e que acabou afastando-se dele abertamente. Foi o despertar da visão íntima.

Somente a essa altura dos acontecimentos podiam os pensadores mais profundos sentir que a Geometria euclidiana, a única adequada à concepção ingênua de todas as épocas, não passava de uma hipótese, desde que a considerassem de um ponto de vista superior; uma hipótese cuja validez exclusiva, em confronto com outras espécies de Geometria, inacessíveis à própria intuição, jamais pode ser demonstrada, segundo sabemos desde os tempos de Gauss. A asserção central dessa Geometria, o axioma euclidiano das paralelas, é uma afirmação suscetível de ser substituída por outras, como, por exemplo, as afirmações de que por um ponto não passa nenhuma paralela a uma reta, ou passam duas, ou mesmo muitas. Todas essas afirmações conduzem a sistemas geométricos tridimensionais, livres de contradições capazes de ser aplicado na Física e também na Astronomia, e que às vezes são preferíveis ao euclidiano. [1]

A simples exigência da extensão ilimitada — que não se deve confundir com o infinito, depois de Riemann e sua teoria dos espaços ilimitados, porém não infinitos, devido à sua curvatura — é contrária à natureza de qualquer intuição imediata, dependente da presença de resistências luminosas, que implicam limites materiais. Ainda que somente a partir de 1800, aproximadamente, a representação de espaços pluridimensionais (melhor seria substituir esse termo por outro mais preciso) chegasse a constituir a base ampliada do pensamento analítico, dera-se todavia o primeiro passo naquele instante em que as potências, ou mais propriamente os logaritmos, ficaram livres da sua primitiva relação a corpos realizáveis, sensivelmente, e, com emprego de expoentes irracionais, complexos, foram introduzidas no terreno das funções, como valores de relação, de índole totalmente geral. Quem for capaz de acompanhar a progressão de tais pensamentos compreenderá que pela mera transição da representação de a^3 como máximo natural para a expressão a^n suprime-se a incondicionabilidade de um espaço tridimensional.

Depois de o ponto, como elemento do espaço, ter perdido seu derradeiro sentido ótico de interseção de coordenadas num sistema intuitivamente perceptível, para, em seguida, ser definido como grupo de três números independen-

---

(1) Ver a nota 1 da página 118. (H. W.)

tes, já não existia realmente nenhum obstáculo que impedisse a substituição do número 3 pelo número geral n. Ocorre então uma inversão total do conceito de dimensão: as propriedades óticas de um ponto, com respeito à sua posição num sistema, cessam de ser determinadas por números medidores. Em vez disso, representam dimensões, em quantidade ilimitada, propriedades completamente abstratas de um grupo numérico. Esse grupo — de n elementos ordenados, independentes — é a imagem do ponto; chama-se ponto. Uma equação logicamente derivada desse ponto chama-se plano; é a imagem de um plano. O conjunto de todos os pontos de n dimensões chama-se espaço de n dimensões.[1] Nesses mundos transcendentes do espaço, que já não estão ligados a espécie alguma de sensibilidade, reinam relações que a análise terá de descobrir, e que se acham em constante concordância com os resultados da Física experimental. Tal espacialidade de ordem superior é um símbolo inteiramente peculiar do espírito ocidental. Unicamente esse espírito intentou e soube confinar em formas desse tipo aquilo que evoluiu e se estendeu; unicamente ele procurou e conseguiu conjugar, forçar e, portanto, "conhecer" o estranho por meio de tal modo de assimilação. Somente nessa esfera do pensamento numérico, apenas acessível a um círculo reduzidíssimo de pessoas, recebem caráter de realidade, formações tais como os sistemas de números hipercomplexos — v. g., os quarteniões do cálculo vectorial — bem como signos à primeira vista incompreensíveis, como ∞^n. É necessário darmo-nos conta de que a realidade não se restringe à realidade sensível e que, pelo contrário, a alma pode realizar sua idéia mediante formações muito diferentes das imagens intuitivas.

Dessa grandiosa intuição de mundos simbólicos do espaço resulta a última e conclusiva concepção de toda a Matemática ocidental, a saber, a ampliação e espiritualização da teoria das funções sob a forma da teoria dos grupos. Os grupos são conjuntos ou quantidades de firmações matemáticas homogênicas, como, por exemplo, a totalidade das equações diferenciais de certo tipo, conjuntos construídos e orde-

---

(1) Do ponto de vista da teoria dos conjuntos, um conjunto de pontos bem ordenado chama-se corpo, sem consideração do número de suas dimensões; um conjunto de n — 1 dimensões é, em relação ao anterior, uma superfície. A "limitação" (parede, aresta) de um conjunto de pontos representa um conjunto de pontos de potência inferior.

nados de modo análogo ao corpo numérico de Dedekind. Trata-se, como se percebe, de mundos totalmente novos de números, que, para a visão íntima dos iniciados, não carecem de sensibilidade. Cabe então investigar determinados elementos desses sistemas formais altamente abstratos, que, com relação a um só grupo de operações — de transformações do sistema — permanecem independentes dos efeitos das mesmas, são invariáveis. O problema geral dessa Matemática recebe, pois, segundo Klein, a seguinte forma: "Dados uma multiplidade de n dimensões ('espaço") e um grupo de transformações, devem ser investigadas as formas pertencentes a essa multiplicidade, no que se refere àquelas propriedades que não sejam alteradas pelas transformações do grupo." [1]

Nesse cume supremo, a Matemática ocidental — depois de ter esgotado tôdas as suas possibilidades internas, e após ter cumprido seu destino de ser a reprodução e a expressão mais pura da alma faustiana — encerra a sua evolução, no mesmo sentido em que a Matemática da cultura "antiga" o fêz no século III a. C. Ambas as ciências, que são as únicas cuja estrutura orgânica é conhecida, historicamente, já nos nossos dias, nasceram da concepção de um número totalmente novo, devida a Pitágoras e a Descartes; um século mais tarde, ambas chegaram à maturidade, graças a uma ascensão magnífica, e ambas arremataram, depois de uma florescência de trezentos anos, o edifício de suas idéias, na mesma época em que a cultura, da qual faziam parte, converteu-se numa civilização metropolitana. Mais tarde, teremos de esclarecer esse nexo profundamente significativo. Certo é que para nós já passou a fase dos grandes matemáticos. A nossa tarefa atual é, mais uma vez, a de conservação, polimento, refinamento, seleção, o meticuloso labor dos talentos em lugar da criação grandiosa, com característicos iguais aos da Matemática alexandrina, na última fase do Helenismo.

---

(1) Do programa de Erlangen, estabelecido no ano de 1872. Peculiaridade da teoria dos grupos, da teoria dos conjuntos, da teoria das partes etc., é o emprego de isomorfias e de automorfias. Tais conceitos permitem a comparação com as morfologias de Spengler, suas relações internas e suas simultaneidades externas. Manifesta-se uma afinidade de sentimentos de estilo, na fisiognomonia deste e no pensamento sistemático da Matemática abstrata. Quanto à teoria moderna dos conjuntos, veja página 259 e a nota 1 da página 260. (H. W.)

O PROBLEMA DA HISTÓRIA UNIVERSAL

Fisiognomonia e Sistemática

Para abranger com a vista todo aquele fenômeno que se chama "o Homem", colocando-se para esse fim num ponto muitíssimo distante, foi preciso realizar-se novamente, no campo da História, a façanha de Copérnico. Tornou-se indispensável manter-se com relação à História, à mesma distância que o homem do Ocidente já conseguiu, no que toca à Natureza. Já se disse que a *Natureza* e a *História* são dois tipos extremos de concepção do Universo. O conhecido e a Natureza são idênticos. A Natureza é o conjunto de tudo quanto é necessário segundo certas leis. O conhecido, sendo intemporal, existe pura e simplesmente. Segue-se disso que a lei e o estatuído são anti-históricos.

O devir, por sua vez, não é reversível. Traz em si a peculiaridade da direção. Situa-se além do terreno de causa e efeito, de lei e medida. Mas a história contemplada não é um devir puro; é uma imagem na qual o processo de produzir-se sempre predomina o produto. A concepção do mundo como história tem suas raízes no terreno artístico. Sua apresentação, porém, depende do conteúdo do que se produziu. Nesse "defeito" baseia-se a possibilidade de obter-se dela resultados científicos. A ciência genuína não irá, todavia, além do ponto até ao qual os conceitos "certo" e "errado" tiveram validez. Isso se aplica à ciência preliminar da investigação histórica, a que compila, coordena e examina o material. Quanto à visão autenticamente histórica, o que vale são os critérios da profundeza e da superficialidade.

Aquele que analisar, como produto definitivo, o processo de devir e o que dele resultar, *conhecerá* a Natureza. Aquele que contemplar um e outro no seu avanço, a caminho da conclusão, *viverá* a História. O conhecimento procura a *lei;* a experiência vivida, a forma. A lei e a forma são os dois elementos básicos de toda a construção do Universo. A História é a forma natural, primitiva, do mundo, ao passo que a Natureza, no sentido de um mecanismo universal aperfeiçoado, é uma forma posterior, artificial, que somente o homem das culturas amadurecidas pôde realizar. Mesmo assim, ou talvez precisamente por isso, a Física é fácil para o homem moderno, e a História cria-lhe dificuldade.

A *direção* e a *extensão* são os característicos importantes, nos quais reside a diferença entre o aspecto histórico e o aspecto naturalista do mundo. Há um conhecimento da Natureza e um conhecimento do homem. Há experiência científica e experiência da vida.

Todas as maneiras de concebermos o mundo podem, em última análise, ser qualificadas de morfologia. A morfologia do mecânico e do extenso, a ciência que descobre e ordena as leis naturais e os nexos causais, chama-se *sistemática.* A morfologia do orgânico, da história e da vida, de tudo quanto estiver dotado de direção e destino, chama-se *fisiognomonia.*

A concepção sistemática do mundo, no Ocidente, chegou ao seu apogeu no decorrer do século passado e já o ultrapassou. A concepção fisiognomônica ainda não alcançou a sua fase culminante. Daqui a cem anos, todas as ciências suscetíveis de subsistir em solo europeu serão fragmentos de uma única e imensa fisiognomonia. Eis o que significa "*morfologia da História Universal*".

As Culturas Como Organismos

O primeiro plano visível de toda a história é o que se produziu em conseqüência do processo de devir. À visão histórica, esse último somente se revelará onde as formas políticas ou econômicas, as batalhas ou as artes, as ciências ou as divindades, a Matemática ou a moral forem *símbolos,* expressões de uma alma. *Todas as coisas transitórias são apenas símbolos.* O transitório é símbolo de uma evolução orgânica, de um organismo. *As culturas são organismos.* Quem fizer desfilar, diante do seu espírito, as formas dessas culturas conseguirá descobrir a *protoforma* da cultura, que como ideal formal serve de fundamento a todas as culturas particulares e suas realizações, por diferentes que sejam.

A cultura é o *protofenômeno* de toda a história universal, da passada como da futura. A *grande cultura* é o protofenômeno da história superior, tal como se apresenta aos nossos olhos, e que abrange, aproximadamente, seis mil anos.

A idéia do protofenômeno, tão profunda e todavia jamais apreciada devidamente, essa idéia que Goethe foi o primeiro a formular na sua "natureza viva", e que lhe forneceu a base sólida das suas investigações morfológicas, será aplicada aqui, no seu sentido mais preciso, a todas as formações da história humana, às que chegaram à maturidade completa tanto como às que feneceram em botão, desenvolveram-se apenas à metade ou já morreram na fase do germe. É um método de sentir, e não de analisar. "O ponto supremo que o homem pode alcançar é a admiração, e quanto o

protofenômeno a provocar no nosso espírito, deveremos dar-nos por satisfeitos, já que nenhuma sensação mais elevada nos será concedida. Não convém estendermos as nossas buscas além do protofenômeno. Ali se encontra o limite." Um protofenômeno é aquele em que se patenteia aos nossos olhos a idéia do devir em toda a sua pureza. No seu espírito, Goethe visionava com absoluta nitidez a idéia da protoplanta, encontrando-a na figura de qualquer planta originada casualmente e mesmo nas plantas apenas possíveis. Na sua investigação de os *intermaxillare* partiu do protofenômeno do tipo vertebrado. Em outros campos, serviram-lhe de ponto de partida a estratificação geológica, ou a folha, como protoforma de todos os órgãos vegetais, ou ainda da metamorfose das plantas, como imagem primordial de qualquer evolução orgânica. "A mesma lei poderá ser aplicada a todos os demais seres vivos" — escreveu a Herder, numa carta redigida em Nápoles, e na qual lhe comunicou a sua descoberta. Esse modo de encarar as coisas teria sido compreendido por Leibniz. O século de Darwin sempre se conservou distante desse ponto de vista.

Mas ainda não existe nenhuma concepção histórica que se liberte totalmente dos métodos darwinistas, isto é, da Física sistemática, alicerceada no princípio da causalidade. Nunca se falou de uma fisiognomonia rigorosa, clara, perfeitamente consciente de seus recursos e de seus limites. Esta é a grande tarefa do século XX, ao qual cabe revelar, por meio de um trabalho cuidadoso, a estrutura íntima das unidades orgânicas, pelas quais e nas quais se realiza a história universal. Cumpre-nos distinguir o que é necessário e essencial, morfologicamente, e o que não passa de mera casualidade. Urge compreendermos a *expressão* dos acontecimentos e entendermos a linguagem que eles falam.

Uma massa imensa de seres humanos, uma torrente sem limites, nascida nas trevas do passado, lá onde o nosso senso de tempo perde a sua eficiência classificadora e a fantasia irrequieta — ou talvez o pavor — evoca em nós, magicamente, a imagem dos períodos geológicos, a fim de esconder atrás deles um enigma insolúvel; uma torrente que se perde, de novo, num futuro igualmente sombrio, desligado do tempo — eis o fundo do qual se destaca o quadro faustiano da his-

tória humana. A monótona ondulação de inúmeras gerações encrespa a vasta superfície. Cintilantes esteiras estendem-se ao longe. Luzes fugazes agitam-se, dançam por cima das águas, conturbando o espelho límpido; transformam-se, refulgem, desaparecem. Chamamo-las estirpes, tribos, povos, raças. Reúnem uma seqüência de gerações num círculo limitado da área histórica. Sempre que se apagar nelas a força criadora (e essa força, muito variável, predetermina aos referidos fenômenos durações e plasticidades igualmente distintas), extinguir-se-ão, por sua vez, os característicos fisiognomônicos, lingüísticos, espirituais, e a visão se sumirá novamente no caos das gerações. Arianos, mongóis, germanos, celtas, partas, francos, cartagineses, berberes, bantos, são nomes que damos a formas bem diversas dessa ordem.

Sobre a superfície, porém, descrevem as grandes culturas os seus círculos majestosos. Subitamente vêm à tona; traçam suas magníficas curvas; cessam de agitar-se, desaparecem, e mais uma vez jaz solitário e calmo o espelho das águas.

Uma cultura nasce no momento em que uma grande alma despertar do seu estado primitivo e se surpreender do eterno infantilismo humano; quando uma forma surgir em meio ao informe; quando algo limitado, transitório, originar-se no ilimitado, contínuo. Floresce então no solo de uma paisagem perfeitamente restrita, ao qual se apega, qual planta. Uma cultura morre, quando essa alma tiver realizado a soma de suas possibilidades, sob a forma de povos, línguas, dogmas, artes, Estados, ciências, e em seguida retorna a espiritualidade primordial. Mas a sua existência viva, aquela série de grandes épocas, cujos rígidos contornos designam o progressivo arremate, é uma luta íntima, profunda, passional, com o objetivo de afirmar a idéia contra as forças do caos, no exterior, e contra o inconsciente, no interior, para onde elas se retiraram, agastadas. Não somente o artista luta contra a resistência da matéria e o aniquilamento da idéia. Todas as culturas encontram-se numa relação simbólica, quase mística, à extensão, ao espaço, dentro do qual e por meio do qual tencionam realizar-se. Alcançando o destino, realizada a idéia, a totalidade das múltiplas possibilidades intrínsecas, com a sua projeção para fora, fossiliza-se repentinamente a cultura. Definha-se. Seu sangue coagula. Seu

vigor diminui. Ela se transforma em civilização. Eis o que sentimos e depreendemos das palavras "egipticismo", "bizantinismo", "mandarinato". Talvez seja tal cultura ainda capaz de estender durante séculos e milênios seus galhos mortos ao alto, igual a uma árvore gigantesca, ressequida, na mata virgem. É o que se observa na China, na Índia, no mundo islâmico. A civilização "antiga" da fase imperial erguia-se, gigantesca, com aparente viço e exuberância juvenil; mas, na realidade, o que fazia era privar de ar e de luz a jovem cultura árabe do Oriente.

Este é o sentido de todas as decadências na História, da conclusão íntima e externa, do acabamento que, inevitavelmente, aguarda a qualquer cultura viva. A que mais nitidamente se nos depara, quanto aos seus contornos, é a "decadência da Antiguidade". Mas já podemos perceber com absoluta clareza, tanto dentro de nós como ao nosso redor, os primeiros sinais de um acontecimento perfeitamente semelhante, no que se refere à sua duração e ao seu transcurso, e que ocorrerá nos séculos iniciais do próximo milênio. Trata-se da nossa própria decadência, da "decadência do Ocidente". [1]

Cada cultura percorre fases de envelhecimento iguais às da vida do indivíduo. Todas elas têm sua infância, sua adolescência, sua virilidade e sua velhice. Na aurora das épocas românicas e góticas, revelava-se uma alma jovem, tímida, prenhe de pressentimentos. Era ela que enchia a paisagem faustiana, desde a Provença dos trovadores até a catedral de Hildesheim, construída pelo Bispo Bernward. Soprava ali uma aragem primaveril. "Nas obras da velha arquitetura alemã — diz Goethe — nota-se a florescência originada por uma situação excepcional. Em face do espetáculo imediato de tal desabrochamento, a única atitude possível é a da admiração. Mas quem estudar a secreta vida íntima da planta, a expansão das suas forças, o desenvolvimento paulatino da corola, verá esse processo com olhos dife-

(1) A causa não foi a catástrofe das migrações dos povos, a qual, da mesma forma que a destruição da cultura maia pelos espanhóis, não passou de uma casualidade, sem nenhuma necessidade profunda, senão de Adriano, e para a China, com exata correspondência, sob a dinastia dos Han orientais (25-220 d. C.).

rentes. Saberá interpretar o que vê." Uma concepção mítica do Universo travou combate com todas as obscuridades, com todos os elementos demoníacos que houvesse nela mesma e na Natureza. Lutou contra eles, como se enfrentasse uma culpa, no empenho de aproximar-se aos poucos da expressão pura, luminosa, de uma existência finalmente conquistada e compreendida. Quanto mais uma cultura se avizinhar do meio-dia da sua vida, tanto mais viril, mais austera, mais disciplinada, mais saturada, tornar-se-á a consciência da sua força, e seus característicos delinear-se-ão com crescente nitidez. Então, na plenitude íntima da madureza do seu gênio criador, todos os detalhes da expressão parecerão selecionados, sérios, comedidos, cheios de admirável leveza e espontaneidade. Nessa fase ocorrerão em toda parte momentos de brilhante perfeição. Posteriores ainda, mais delicadas, quase frágeis, impregnadas de melancólica doçura dos últimos dias de outubro, são obras como a Afrodite de Cnido, o pórtico das Cariátides do Erection, os arabescos dos arcos de ferradura dos sarracenos, o castelo de Dresde, as telas de Watteau, a música de Mozart. Por fim, na decrepitude da incipiente civilização, extinguir-se-á o fogo da alma. Mais uma vez, com vigor diminuto e êxito incompleto, a inspiração decrescente ousará empreender uma criação grandiosa. É o caso do Classicismo com o qual topamos em todas às culturas agonizantes. A alma torna a recordar-se tristemente — no Romantismo — da sua infância. Enfim, cansada, sorumbática, fria, perde a vontade de viver e anela — assim como aconteceu na época dos imperadores romanos — abandonar a luz milenar, para mergulhar, outra vez, nas trevas místicas dos estados primitivos, no seio materno, na sepultura. Nisso reside o encanto da "segunda religiosidade", que os cultos de Ísis, de Mitra e do Sol exerciam sobre os homens da última fase da Antiguidade; esses mesmos cultos que uma alma recém-despertada, no Oriente, acabava de encher de inusitado fervor, como primeira manifestação sonhadora, angustiosa, da sua solitária existência neste mundo.

Forma Íntima, Ritmo, Duração e "Épocas Correspondentes"

Pelo *"hábito"* distinguem-se as culturas e as espiritualidades dos grandes organismos históricos. O hábito da existência no espaço abrange na vida de culturas inteiras a totalidade das expressões de todo

quanto for ordem superior nessa vida, tais como a preferência por determinados tipos de arte e a rejeição decidida de outros. No hábito revela-se o *estilo* de qualquer *alma*. Também fazem parte dele certa duração de sua vida e certo ritmo da sua evolução. Ao conceito da duração da vida de um homem, de uma borboleta, de um carvalho, liga-se, independentemente de todas as contingências do destino individual, um valor determinado. Assim têm cada cultura, cada época primitiva, cada ascensão, cada decadência, cada qual das suas fases e dos seus períodos intimamente necessários, uma duração fixa, que sempre se repete com a insistência de um símbolo.

Sob esse aspecto, a existência de todos os indivíduos significativos reproduz, com absoluta necessidade, todas as épocas da cultura à qual pertencem. A vida de Goethe é um depoimento relativo à nossa cultura: a segunda parte de seu *Fausto* indica-nos de antemão a forma que assumirá, e terá de assumir, a nossa alma no curso dos últimos séculos criadores.

A Biologia chama de homologia dos órgãos a sua equivalência morfológica (v. g. o pulmão dos animais que habitam a terra firme e a bexiga natatória dos peixes), em oposição à analogia que se refere à equivalência das suas funções (p. ex. pulmão e brânquias). Esses fenômenos puros acham-se distantes de toda e qualquer causalidade. Não podem ser "explicados" por tendência de caráter utilitarista. A quem comparar as culturas, manifestar-se-ão formações homólogas de feições mais ou menos características e de importância diferente, mas que sempre aparecem nas mesmas fases da sua evolução, de maneira que cabe afirmar que elas *correspondem* umas às outras. Assim pertencem as pirâmides e as catedrais góticas a épocas correspondentes. Formações *análogas* nas culturas dependem do hábito individual da respectiva cultura, porém possuem sempre um teor significativo correspondente. Nesse sentido, a escultura "antiga" e a música barroca para órgão são fenômenos análogos. É óbvio que em certos fenômenos podem coincidir a homologia e a analogia, como sucede nos casos de Alexandre Magno e Napoleão.[1]

Com algum tato fisiognomônico, será possível aplicar esse método genuinamente goethiano, não só para reconstruirmos nexos morfológicos, como também para predeterminarmos o curso das necessidades morfológicas.

A Idéia do Destino e o Princípio da Causalidade

A alma como idéia de uma existência provoca a certeza de que a realização das possibilidades, a própria vida, devem ser aceitas como

---

(1) No que se segue, Spengler cessa de empregar o termo "homologia", evidentemente para evitar comparações confusas de caráter biológico. Para ele, a "homologia" só tinha a incumbência de explicar o conceito das "épocas correspondentes". No entanto, usa constantemente o termo "analogia". (H. W.)

irrevogáveis em cada um dos seus movimentos, como norteadas por um destino. Em oposição a essa *lógica orgânica* existe uma *lógica do inorgânico*. *Destino* é o termo usado para designar uma certeza íntima indescritível. A *causalidade* equivale ao conceito da lei. O tato fisiognomônico, graças ao qual se percebe num semblante toda a vida, isto é, um destino, agindo espontaneamente e sem nenhum sistema, nada tem que ver com "causa" e "efeito".

Mas a consciência íntima, certeira, de um destino é a base do conhecimento de causa e efeito, assim como o devir é o fundamento do que deveio. A causalidade pode ser definida como o destino petrificado nas formas do intelecto.

A idéia do destino domina todo o quadro universal da História, porquanto o destino é o modo de ser típico dos protofenômenos, ao passo que a causalidade, sendo o modo de ser das coisas, reina no mundo da Natureza, penetrando-o inteiramente.

A relação entre o destino e a causalidade é a mesma que existe entre o tempo e o espaço. A causalidade nada tem que ver com o tempo, ao contrário do que costumam afirmar os kantianos. O nexo causal limita-se, a rigor, a fazer com que aconteça alguma coisa, mas não influi sobre o momento em que isso se dê. A importância que couber ao tempo, nesse caso particular, será a de um resultado abstrato de medições, que pode ocorrer a qualquer instante. [1] O tempo kantiano nada tem em comum com o passado e o futuro. O trabalho da teleologia não vai além da tentativa de assimilar a si própria o conteúdo vivo de todo o conhecimento naturalista, por meio do princípio mecanicista de uma causalidade inversa. Isso representa uma caricatura da idéia do destino.

O Problema do Tempo

Com a palavra "tempo" evocamos sempre o "próprio", que sentimos, com certeza íntima, como o oposto do "estranho", que ataca o indivíduo em meio às impressões causadas pelo mundo sensível, através delas e em conseqüência delas. O próprio, o destino, o tempo, são palavras que se referem, todas elas, a uma e à mesma coisa. Nós *somos* o "tempo". Aquilo que sentimos realmente ao ouvirmos esse termo tem caráter orgânico, tal como é inerente aos seres vivos, indivisíveis, irreversíveis, singulares. Sob esse aspecto, o "tempo" não pode ser concebido categoricamente, muito ao contrário do "espaço", que é um conceito. [2] Para o homem primitivo, a palavra "tempo" não pode ter significado algum. O "tempo" é uma descoberta que só fazemos pensando. Unicamente a compreensão cósmica de culturas superiores

---

(1) Veja páginas 228 e seguintes.

(2) O que me inspira a visão — não o estudo científico — do céu e o que se me afigura como espaço infinito, não é "espaço", mas "tempo", no que se unem, de modo inextricável, uma sensação indescritível de potência e o sentimento expresso na pergunta: "Ó homem, quem és?" (H. W.)

esboça, normalmente já numa fase inicial, a imagem espacial, o fantasma do tempo, à base da consciência de uma extensão rigorosamente ordenada. Desse modo, torna-se o tempo, em todos os idiomas cultos, uma grandeza inorgânica, situada além do sentimento genuíno da vida. O que se pensa assume, necessariamente, caráter espacial. O tempo é um conceito antagônico ao espaço, assim como o conceito — mas não o fato — da vida originou-se somente em oposição ao pensamento. Isso tem bases profundas na índole de toda a vigilância.

O mesmo aplica-se àquela consciência vigilante na qual o mundo como história domina o mundo como natureza. A angústia e o anelo são sempre vizinhos. [1] Mas o estudo do mundo como história permite vermos em todas as criações, em todos os produtos, tanto a angústia inerente a tudo quanto for causal, como o anelo ligado ao destino.

Todas as culturas têm seu modo perfeitamente peculiar de encarar o mundo como natureza. Mas, num grau muito mais elevado ainda, tem cada cultura, e dentro delas, como diferenças insignificantes, cada indivíduo, a sua espécie toda particular de história.

Ora, já é bastante difícil formarmos uma idéia exata da natureza de outros seres, do seu mundo ordenado por nexos causais, ainda que nesse caso a realidade especificamente reconhecível esteja unificada num sistema comunicável. É, no entanto, totalmente impossível para nós penetrar com as forças da nossa própria alma o aspecto histórico do mundo de culturas estranhas, isto é, a imagem do devir plasmada por almas de particularidades completamente diferentes das nossas. Sempre sobrará um resto indecifrável, que será tanto maior quanto mais escassos forem o nosso próprio instinto histórico, o nosso tato fisiognomônico, os nossos conhecimentos psicológicos. Mesmo assim, é a solução desse problema uma condição básica de qualquer inteligência profunda do Universo.

Nesse ponto teremos de tirar da simbólica da cultura exterior conclusões a respeito daquilo que não for possível encontrar, imediatamente, em confissões. Para compreendermos a consciência da História, o modo de entender o futuro e o passado, esclarecer-nos-ão sobretudo a medição do tempo (o símbolo dos relógios), as formas de funerais (p. ex. o simbolismo das incinerações dos cadáveres na Antiguidade) e o sentimento primário da preocupação (na simbólica do erótico, do Estado e da organização da economia).

---

(1) Veja páginas 82-83.

Acaso e Causa

O que o destino representa para nós não se tornará totalmente claro senão quando o relacionarmos com aquilo que chamamos de "acaso". O fato de ter desabrochado, por volta de 1000 d. C., uma grande cultura na Europa ocidental é obra do acaso. Mas, a partir desse momento, obedeceu ela "à lei segundo a qual se iniciara" (destino). Dentro de cada fase de uma cultura existe uma abundância ilimitada de surpreendentes e imprevisíveis possibilidades de ela realizar-se mediante fatos avulsos. A própria fase, porém, é necessária, como parcela de uma unidade da vida, e sua predestinação é ter justamente esta forma íntima, e nunca outra. Quais as casualidades que se concretizem, na superfície dos acontecimentos históricos, convertendo-se em núcleos de cristalização e tornando-se importantes, dependerá do acaso, posto que, para o indivíduo ao qual caiba um papel nesse processo, tenham o aspecto de um destino.

Somente o pensamento posterior, tal como se encontra na última fase de culturas superiores, tende para reduzir tudo a "causa" e "efeito", submetendo, portanto, o próprio destino à causalidade, enquanto as casualidades da vida obtêm pelo menos um lugar na decorrência necessária dos acontecimentos, como causas, que, em verdade, amiudadamente não são demonstradas, o que quer dizer que, por ora, ainda não são demonstráveis. Ao instituir, mui cautelosamente, a causalidade como forma indispensável do conhecimento, Kant referiu-se apenas à contemplação racional do ambiente humano, da qual permanecem excluídos a intuição e o sentir da história viva.

O que for acaso e o que for destino dependerá da posição do analisador. Considera-se, por exemplo, uma casualidade ter Goethe estado em Sesenheim, ao passo que se julga obra do destino ter-se ele encaminhado a Weimar. O primeiro fato afigura-se como um episódio; o segundo, como uma época. Tal distinção não corresponde ao espírito do homem "antigo". Aos seus olhos, a abundância das ocorrências assumia caráter anedótico, quando uma delas se salientava. O resto não passava, para ele, de uma seqüência de casualidades, no sentido de episódios. Se for lícito interpretarmos, com relação à alma ocidental, a obra do acaso como destino de conteúdo inferior, caberá, ao contrário, afirmar que para a alma "antiga" o destino era o acaso ampliado a ponto de assumir enormes dimensões. As tragédias ocidental e "antiga" podem igualmente ser designadas de "*especiais*", isto é, determinadas pelo destino, respectivamente "*episódicas*" (no sentido do anedótico).

Na concepção do mundo do acaso como o mundo dos fatos reais, singulares, reside a unicidade grandiosa de Shakespeare, no qual ninguém procurou nem vislumbrou sequer o autêntico trágico do acaso. E todavia deparava-se-nos justamente nisso o sentido mais profundo da tragédia ocidental, que é, ao mesmo tempo, a reprodução da idéia ocidental da História e, desse modo, a chave do que significa para nós a

palavra "tempo", que Kant não soube entender. É obra do acaso que a situação política, o regicídio e o problema da sucessão, no "Hamlet", exerçam o seu impacto precisamente sobre o caráter desse jovem. É uma casualidade que Iago, um patife vulgar, tal como se encontra em toda parte, escolha por vítima logo Otelo, cuja personalidade tem contornos nada vulgares. E Lear? Pode-se imaginar algo mais fortuito (e, por isso mesmo, mais natural) do que a combinação da sua dignidade imperiosa com as paixões fatais, transmitidas às filhas? Shakespeare recolhe a anedota onde quer que a encontre, e, exatamente por essa razão, enche-a do peso da mais absoluta necessidade, nunca mais sublime do que nos seus dramas romanos. Hebbel, por sua vez, anula a profundeza do acaso por um sistema de causas e efeitos. A natureza, forçada, conceptual, no plano de suas obras, defeitos que toda gente percebe, sem ser capaz de explicá-la, provém do fato de que o esquema causal dos seus conflitos psíquicos está em contradição com o sentimento histórico, emotivo, do Universo e com a sua lógica totalmente diferente. Tais personagens não vivem, e sim comprovam qualquer coisa pela sua presença. Sente-se a atuação de um grande intelecto, não de uma vida profunda. Em lugar do acaso, colocou-se um "problema".

Precisamente essa espécie ocidental do fortuito falta por completo no sentimento cósmico da Antiguidade e, portanto, na sua tragédia. Antígona não possui nenhuma qualidade ocidental que tenha a menor importância para a sua sina. O que aconteceu ao rei Édipo — muito ao contrário da sorte de Lear — poderia ter sucedido a qualquer um. Eis o que constitui o destino "antigo", o fato "universalmente humano", que vale para um "corpo" qualquer e não depende em absoluto da personalidade acidental.

Napoleão teve, em certos momentos importantes, um senso bem desenvolvido da profunda lógica do devir cósmico. Vislumbrava então até que ponto ele mesmo era um destino e em que sentido tinha um destino. "Sinto-me impelido em direção a um objetivo que ignoro. No momento em que o tiver alcançado e já não for necessário, bastará um átomo para esmagar-me. Mas, até então, nada poderá contra mim a totalidade das forças humanas" — disse ao começo da campanha russa. Trata-se de um pensamento que absolutamente não é pragmático. Naquele instante, Napoleão notou

que a lógica do destino tem pouquíssima necessidade de determinado indivíduo ou de certa situação particular. Ele mesmo, como pessoa empírica, poderia ter morrido em Marengo. Mas, nesse caso, ter-se-ia realizado sob outra forma o que ele *significava*. Nas mãos de um grande músico, uma melodia é suscetível de numerosas variações. Ao ouvinte ingênuo pode parecer totalmente transformada, sem ter sofrido nenhuma modificação no seu íntimo, num sentido muito diferente. A época da unificação nacional alemã é o resultado da personalidade de Bismarck, ao passo que as guerras da Libertação foram uma seqüência de acontecimentos vastos, quase anônimos. Empregando-se a terminologia musical, cabe dizer que ambos esses "temas" poderiam ter sido desenvolvidos de outra maneira. Pode-se imaginar que a Revolução Francesa tenha sido substituída por outro feito de contornos distintos, ocorrido em lugar diferente, como, por exemplo, na Inglaterra ou na Alemanha. Mas sua "idéia", a transição da Cultura para a Civilização, o triunfo da metrópole inorgânica sobre o campo orgânico, que, dali por diante, torna-se "província", na acepção espiritual da palavra — tudo isso era necessário, e tinha de ocorrer precisamente naquele momento. Para indicarmos tal fato, usamos o termo "época" no seu sentido antigo, hoje já um tanto equívoco, devido à identificação com "período". Um acontecimento faz época, quando assinala, no decorrer de uma cultura, uma alteração inevitável, inerente ao seu destino. No lugar de um sucesso fortuito poderíamos colocar outras casualidades correspondentes. A época, porém, é necessária e está prefixada.

A essência de todas as culturas requer que em cada fase haja inicialmente igual possibilidade de realizar-se o necessário, por meio de um grande indivíduo (Alexandre, Diocleciano, Maomé, Lutero, Napoleão), ou de um acontecimento quase anônimo, de forma interior significativa (a Guerra do Peloponeso, a Guerra dos Trinta Anos, a Guerra da Sucessão Espanhola) ou ainda de uma evolução confusa, imperfeita (a época dos Diádocos, a época dos Hicsos, o Interregno alemão). Qual dessas formas tenha a seu favor maiores probabilidades é uma questão de estilo histórico e, portanto, trágico.

O trágico na vida de Napoleão — que fica ainda à espera de um poeta suficientemente grande para compreendê-lo e

plasmá-lo — reside na circunstância de que foi ele, cuja alma se dedicava inteiramente ao combate contra a política inglesa, representante máxima do espírito britânico, quem conduziu, justamente em virtude dessa luta, esse espírito ao triunfo no continente europeu. Napoleão não fundou o princípio expansionista, o qual se originara no puritanismo do círculo de Cromwell e inspirava o sistema colonial inglês. Essa foi também a tendência dos exércitos revolucionários, desde a efeméride de Valmy, cuja importância só Goethe percebeu, como demonstra a famosa frase pronunciada por ele na noite da batalha. Os soldados franceses estavam impelidos por cérebros educados pela filosofia inglesa, tais como Rousseau e Mirabeau. Quem criou essas idéias não foi Napoleão. Antes pelo contrário: elas criaram-no, e, quando ocupou o trono, teve que empenhar-se na sua realização, dando combate à única potência que tinha os mesmos propósitos: a Inglaterra. O império napoleônico é uma criação de sangue francês, porém de estilo inglês. Locke, Shaftesbury, Clarke e, sobretudo, Bentham haviam elaborado em Londres a teoria da "Civilização Européia", do helenismo ocidental. Bayle, Voltaire e Rousseau acabavam de transferi-la para Paris. Em nome dessa Inglaterra do parlamentarismo, da moral comercial, do jornalismo, lutou-se em Valmy, Marengo, Smolensk e Leipzig, e o espírito inglês saiu vencedor em todas essas batalhas. O Primeiro-Cônsul não tinha absolutamente a intenção de incorporar a Europa ocidental à França. Desejava, antes de mais nada, constituir um império colonial francês, em lugar do britânico, e colocar, por meio dele, em bases dificilmente atacáveis a supremacia político-militar da França sobre o território cultural do Ocidente. Ter-se-ia tratado do império de Carlos V, no qual não se punha o sol, e que seria administrado em Paris, sem embargo de Colombo e Felipe II, sendo organizado, não como unidade cavaleirosa ou eclesiástica, mas como um complexo econômico-militar. Mas a paz de Paris, assinada em 1763, já dera a essa questão uma decisão contrária aos intuitos da França. Os poderosos planos de Napoleão malograram sempre por causa de minúsculos azares. Quando, depois de fracassadas todas as suas combinações extra-européias, optou pela anexação da Alemanha e da Espanha, como *ultima ratio* na sua luta contra a Inglaterra, deu o passo que tornou supérflua

a sua atuação, já que nesses dois países erguiam-se contra ele as suas próprias idéias revolucionárias inglesas.

Suas vitórias e suas derrotas, atrás das quais sempre se ocultava um triunfo da Inglaterra, um triunfo da Civilização sobre a Cultura, são formações superficiais, sob as quais se desenvolve a grande lógica da verdadeira história, da história invisível. Foi no sentido de tal lógica que o Ocidente encerrou naqueles dias a cultura aperfeiçoada pelo *ancien régime*, sob uma forma francesa, e realizou a transição para a civilização inglesa.

O destino exerce domínio sobre o acaso. Se não fosse assim, toda a história se nos afiguraria como uma série de casualidades, de absurdos, apenas coordenáveis num sistema amplo de causalidades. Eis o que determinava o caráter das tentativas historiográficas do século XIX. No quadro visível do que acontecera, eram traçadas as linhas construtivas da imagem física. A ciência é sempre ciência natural. No terreno do devir, porém, no reino da irreversibilidade dos fatos singulares, domina a visão intuitiva. O olhar conhecedor do homem ativo, do estadista ou do estratégico, examina o presente. O olhar do historiador e do poeta estuda o passado.

Apresentamos a seguir um esquema destinado a compendiar o que acabamos de explanar:
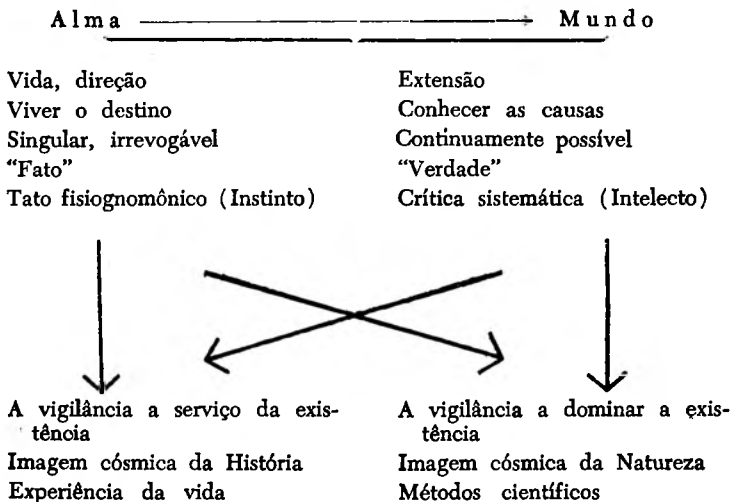
Imagem do passado; dar forma pela intuição (historiador, trágico): investigar o destino. Direção ao futuro; dar forma pela ação (político); ser destino	Religião, pesquisa naturalista: teoricamente: mito, dogma, hipótese; praticamente: culto, técnica

Existe, Pois, Uma Ciência da História?

Não há nenhuma ciência da História. Existe, entretanto, uma ciência preliminar, a que compila os fatos do passado. Para a visão histórica, porém, os próprios dados são sempre símbolos.

Será lícito apanhar um grupo qualquer de fatos de natureza social, religiosa, fisiológica, ética, e considerá-lo como a causa de outro grupo? A historiografia racionalista, e mais ainda a sociologia atual, fazem, no fundo, apenas isso. Mas, para o homem civilizado, o objetivo racional consiste sempre no aprofundamento. Sem ele, o mundo careceria de sentido. Goethe disse certa vez: "Não procuremos nada atrás dos fenômenos! Eles mesmos são a teoria." O século de Darwin e de Marx já não compreendia o significado dessas frases. Longe de saberem interpretar o destino expressado pela fisiognomonia do passado, não queriam tampouco apresentar o destino puro no palco trágico. Num e noutro caso, o culto da utilidade determinou propósitos totalmente diversos. Criava-se com a intenção de demonstrar alguma coisa. "Problemas" da época são debatidos", questões sociais são "resolvidas" de modo conveniente. O teatro tanto como o tratado histórico oferecem os meios para isso.

A seqüência dos estudos naturalistas de Goethe evidencia perfeitamente que a genuína investigação histórica é, antes de mais nada, pura fisiognomonia. Goethe ocupa-se, por exemplo, da mineralogia, e logo combinam-se no seu espírito as percepções, formando o quadro de uma história da Terra, na qual o granito adorado por ele significa, aproximadamente, aquilo que eu chamo, no conjunto da história da Humanidade, o homem primitivo. Quando examina certas plantas conhecidas, revela-se-lhe o protofenômeno da metamorfose, a forma primordial da história de todos os vegetais, e em seguida chega àquelas profundas e estranhas concepções relativas às tendências vertical e espiral da vege-

tação, e que hoje permaneceram incompreendidas. Seus estudos osteológicos, orientados inteiramente no sentido da intuição do que vive, levaram-no à descoberta de *os intermaxillare* do homem e à noção de que a estrutura craniana dos vertebrados se desenvolveu de seis ossos da espinha dorsal. Em parte alguma, Goethe refere-se à causalidade, uma vez que sentia a necessidade do destino, tal como se expressa nas suas *Palavras Órficas*:

Assim deves ser. Não podes fugir de ti mesmo.
Assim o vaticinaram sibilas e profetas.
Nenhuma força, nenhum tempo desfaz
A forma amoldada que evolui na vida.

A História tem o característico do *fato singular;* a Natureza, o da *possibilidade contínua.* Para a necessidade de uma lei natural, não faz nenhuma diferença, se esta se evidencia inúmeras vezes ou nunca, porquanto não depende do destino. Há milhares de combinações químicas que jamais se nos apresentam nem tampouco são fabricadas, mas que estão demonstradas como possíveis e por isso existem, para o sistema fixo da Natureza, não para a fisiognomonia do Universo girante. A Natureza encontra-se além de todo o tempo. Caracteriza-a a extensão; porém ela não possui direção alguma. A primeira implica a necessidade matemática; a segunda, a necessidade trágica.

Mas esses dois mundos, o da observação e o do abandono, entretecem-se na realidade da consciência vigilante. Por um lado, pode também a lei afigurar-se ao homem inteligente como experiência viva, já que ela mesma carece ter sido descoberta em determinada época e *vivida* como fato, ou mesmo como obra do Destino. Por outro lado, aparece todo o Destino sob um disfarce sensível, no qual se patenteiam ao observador perspicaz as leis da Natureza. Na consciência dos homens de culturas amadurecidas jamais se oculta a contradição dessas concepções do mundo. *No nosso íntimo,* a História e a Natureza enfrentam-se como a vida e a morte, como o tempo *na sua eterna evolução* e o espaço, tal como *evoluiu para sempre.* Encarar a fisiognomonia do Universo com a alma de uma criança — assim como faziam Platão e Goethe, ao contrário de Aristóteles e Kant — significa antepor, na imagem cósmica, a evolução ao que evoluiu. Para a consciência madura de fases tardias, dotadas da capacidade de distanciar-se — capacidade essa que nos permite expressar tais experiências por meio de palavras —, encerra isso a obrigação penosa de pôr a vigilância a serviço da existência.

E neste pormenor percebo eu a derradeira e grandiosa tarefa da Filosofia Ocidental, a única que ainda permanece reservada à sabedoria da senectude da cultura faustiana; tarefa que parece prefixada por um desenvolvimento secular da nossa alma. Vislumbro um modo peculiarmente ocidental de investigar a história, no sentido mais sublime do termo; um método que até agora jamais se empregou, e que, necessariamente, ficou estranho ao espírito da Antiguidade e de qualquer outra era. Trata-se de uma fisiognomonia ampla de toda a existência, uma morfologia da totalidade do devir humano, que, em seu curso, avança até às idéias mais elevadas e mais remotas. É a tarefa de compreender o sentimento cósmico não só da própria alma, mas de todas as almas, nas quais se hajam mostrado em determinado instante grandes possibilidades, e cuja expressão no quadro das realidades são as culturas particulares. Essa visão filosófica, para a qual autorizam a nós, e somente a nós, a Matemática analítica, a música contrapontística e a pintura perspectivada, pressupõe certa qualidade que ultrapassa longe o talento do pesquisador sistemático; a saber, o olhar de um artista, e não de um artista qualquer, mas de um que sinta como o mundo ambiente, sensível e palpável, dissolve-se numa vasta infinidade de misteriosas relações. Todas as épocas, todos os grandes vultos, as divindades, as cidades, as línguas, as nações, as artes — tudo quanto existiu e existirá são traços fisiognomônicos de supremo simbolismo, e, para interpretá-los, necessita-se um psicólogo, num sentido inteiramente novo da palavra. Nessa tarefa escondem-se soluções e perspectivas que, por enquanto, ninguém sequer imaginou.

MACROCOSMO:

O SIMBOLISMO DA IMAGEM CÓSMICA E O PROBLEMA DO ESPAÇO

O Macrocosmo Como Conjunto Dos Símbolos Relacionados Com Uma Alma

Os SÍMBOLOS são signos sensíveis, impressões derradeiras, indivisíveis e sobretudo involuntárias, e que possuem uma importância determinada. Um símbolo é um traço da realidade, o qual, para pessoas dotadas de sentidos vigilantes, designa com imediata e íntima certeza alguma coisa que não pode ser comunicada pelo intelecto. Um ornamento dórico, árabe ou românico da primeira fase; o feitio da casa rural; a forma da família, do tráfego, dos trajes e das cerimônias religiosas; mas também o rosto, o andar, a postura de um indivíduo, tanto como de classes e povos inteiros; o modo de falar e os tipos de habitação de homens e animais; e ainda a linguagem muda da natureza com seus bosques, pradarias, rebanhos, nuvens, astros, com noites de luar e tempestades, com florescências e definhamentos, com proximidades e distâncias — tudo isso é impressão simbólica que o cosmo nos causa, desde que nos mantenhamos vigilantes. Sempre que despertamos, percebemos que um "ali" está se afastando do "aqui". Vivemos o "aqui", ao passo que assistimos ao "ali". O primeiro é para nós o *próprio;* o segundo, o *estranho.* É a disjunção da alma e do mundo, como pólos da realidade, e nessa existem não somente resistências, concebidas por nós de modo causal, como objetos ou qualidades, e impulsos, nos quais sentimos a atividade de outros seres, os *numina,* que

são "como nós mesmos", se não também algo que, por assim dizer, anula aquele dualismo. A *realidade* — o mundo com relação a uma alma — é para cada indivíduo a direção projetada sobre o terreno da extensão. Ela é o próprio que se reflete no estranho. Significa o homem mesmo. Por meio de um ato tão criador quanto inconsciente — quem realiza a possibilidade não sou "eu"; ela se realiza por meu intermédio — lança-se a ponte do símbolo entre os pólos vivos do "aqui" e do "ali". Subitamente e com absoluta necessidade nasce do conjunto de elementos sensíveis e memorizados "o" mundo, o mundo que concebemos e que para cada indivíduo é "o único".

Por isso há mundos em número igual ao dos seres vigilantes e ao dos grupos de seres viventes em harmonia de sentimentos. Na existência individual de cada um deles, o mundo supostamente único, independente e eterno — que todos crêem ter em comum com os demais — é uma experiência íntima sempre nova, singular, jamais repetida.

Tal é a idéia do macrocosmo, da realidade como conjunto de todos os símbolos relacionados com uma alma. Nada fica isento dessa qualidade de ser significativo. Tudo quanto existe é também símbolo. Desde a aparência corporal — rosto, compleição, postura de indivíduos, classes sociais, povos — cujo simbolismo sempre se percebeu, até às formas do conhecimento pretensamente eternas e universais, tais como a Matemática e Física, expressa tudo a essência de uma alma determinada, com exclusão de qualquer outra. Na maior ou menor afinidade entre os mundos particulares, produtos das experiências de homens de uma e a mesma cultura ou de certa comunidade espiritual, reside a melhor ou pior faculdade, o que tenham plasmado no estilo do seu próprio ser, mediante os meios de expressão da linguagem, da arte e da religião, por palavras, fórmulas, sinais, que, por sua vez, são símbolos. Ao mesmo tempo depara-se-nos neste ponto o obstáculo intransponível que se opõe ao nosso esforço de comunicar-nos realmente com criaturas estranhas ou de compreender de fato as manifestações da sua vida. Do grau de afinidade entre os dois mundos, o nosso e o delas, depende a zona onde cessamos de compreender e começamos a iludir a nós mesmos. Certamente só podemos entender de modo muito imperfeito as almas indiana e egípcia, tais como se

manifestam em seus homens, costumes, deuses, sentenças, idéias, construções, feitos.

O Espaço e a Morte

Os símbolos, uma vez realizados, pertencem à esfera da extensão. Todos eles — também os que designam um processo de evolução — são algo que se produziu e não algo que se produz. Por essa razão, têm limites rígidos e obedecem às leis do espaço. Não há símbolos que não sejam sensíveis e espaciais. A própria palavra "forma" significa algo que se estenda na extensão. Esta, porém, é a nota que caracteriza o fato de "estar alerta"; fato que constitui apenas um aspecto da existência individual e se acha intimamente ligado aos destinos da mesma. Segue-se disso que todos os traços da vigilância ativa — quer sintamos, quer compreendamos — já pertencem ao pretérito no mesmo instante em que nos demos conta deles. Sobre impressões somente podemos refletir, como dizemos, servindo-nos de um termo significativo. Mas o que para a vida sensível dos animais é apenas "passado", é "passageiro" para o intelecto humano, dependente de palavras. O que penetrou no reino da extensão tem não somente um começo como também um fim. Entre o espaço e a morte existe uma profunda conexão, que já se fez sentir em épocas muito remotas. O homem é o único ser que conhece a morte.

Nós *somos* o tempo, mas também possuímos uma *imagem* da História, e nela surge, com respeito à morte, o nascimento como o segundo enigma. Freqüentemente, o despertar da vida íntima de uma criança é provocado, com profunda e muito significativa identidade, pela morte de um parente. De súbito, a criança compreende o cadáver inanimado, que se converteu em mera matéria e espaço, e ao mesmo tempo sente que ela própria é um ente isolado num mundo estranho e extenso. Tolstói disse certa vez: "Do menino de cinco anos até a mim há apenas um passo. Mas o recém-nascido fica separado do mesmo menino por uma distância formidável." Ora, naquele momento decisivo da existência, quando o homem se torna homem e chega a conhecer a sua imensa solidão no Universo, revela-se o pavor cósmico sob a forma puramente humana do medo à morte, ao limite do mundo luminoso, ao espaço rígido. Nessa região encontra-

-se a raiz de qualquer pensamento superior, que é, antes de mais nada, uma reflexão acerca da morte. Tôda religião, toda ciência natural, toda filosofia, partem dali. A linguagem formal de qualquer simbolismo elevado prende-se ao culto dos defuntos, ao cerimonial dos funerais, ao adorno das sepulturas. As culturas novas despertam sempre com uma "concepção do mundo" inédita, isto é, com uma súbita visão da morte, como o mistério do Universo avistado. Quando, por volta de 1000 d. C., espalhava-se pelo Ocidente a idéia do fim do mundo, nascia a alma faustiana dessas paragens. Nos próprios homens primitivos começam a atuar o sentimento do Eu e o sentimento do mundo, e qualquer cultura, a interna tanto como a exterior, a atitude como a produção, é somente a sublimação do "ser homem". A partir desse instante, o que resiste às nossas sensações já não se limita a ser resistência, coisa, *impressão*, como no caso dos animais e também das crianças, mas também *expressão*. A essência de todo simbolismo genuíno — inconsciente e intimamente necessário — tem sua origem no conhecimento da morte, na qual se desvenda o mistério do espaço. Todo simbolismo é uma defesa. Exprime um profundo temor, no tradicional sentido duplo da palavra: sua linguagem formal fala-nos, ao mesmo tempo, de hostilidade e de reverência.

Tudo quanto deveio é transitório. Transitórios são quaisquer pensamentos, credos, ciências, depois de terem-se extinguido os espíritos em cujos mundos as suas "verdades eternas" pareciam necessariamente verdadeiras. Transitórios são, até mesmo, os mundos siderais que se apresentavam aos astrônomos do Nilo e do Eufrates. Eram mundos para aqueles olhos, e os nossos olhos — igualmente efêmeros — são diferentes.

A Profundidade do Espaço Como Tempo. O Proto-Símbolo

O "comprimento" e a "largura", que, como experiência vivida, afiguram-se-nos como uma unidade e não como uma soma, constituem — isto seja dito com certa precaução — a mera forma da sensação. Representam a *impressão* puramente sensível. A *profundidade* representa a *expressão*, a natureza. Com ela começa o "mundo". Essa maneira diferente de apreciar a terceira dimensão, maneira evidentemente estranha à Matemática, e que consiste em opô-la às duas

outras, evidenciam-se também na oposição dos conceitos de *sensação* e *intuição.* A dilatação rumo à profundidade transforma a primeira na segunda. A profundidade é a dimensão autêntica, na acepção literal da palavra. É ela que estende as coisas. Nela, a consciência vigilante torna-se ativa, ao passo que nas outras duas observa-se estreitamente passiva. O conteúdo simbólico de uma ordem, no sentido de uma cultura singular, expressa-se de modo insondável nesse elemento primário, não suscetível de nenhuma análise ulterior. A experiência íntima da profundidade — e dessa percepção depende tudo quanto se segue — é um ato tão perfeitamente espontâneo e necessário quanto é perfeitamente criador. Por meio dele, prescreve-se, por assim dizer, ao Eu o mundo que lhe couber. *A natureza é uma função da cultura correspondente.*

Kant complicou para si mesmo o acesso ao problema do tempo, porque o pôs em relação com a Aritmética, cuja essência não compreendia. Disso resulta que ele nos fala de um tempo fantasma, sem direção viva, um esquema espacial. Da mesma forma, errou Kant com respeito ao problema do espaço, ao relacioná-lo com a Geometria corriqueira. Sua idéia de que a prioridade do espaço seria demonstrada pela absoluta certeza intuitiva dos simples fatos geométricos funda-se na referida opinião demasiado popular, segundo a qual a Matemática é ou Geometria ou Aritmética. A Matemática conserva-se independente da forma do objeto contemplado. Resta então saber o que sobrará dessa famosa evidência das formas da intuição, logo que percebermos a artificialidade da superposição de ambas essas formas (do tempo e do espaço) numa pretensa experiência.

O resultado da descoberta de Gauss, que mudou por completo o rumo da Matemática moderna, foi a demonstração de que existem várias estruturas igualmente certas da extensão tridimensional. Perguntar qual delas corresponde à intuição real significa não ter compreendido o problema. A Matemática — recorra ela ou não ao emprego de imagens e representações intuitivas — estuda sistemas puramente intelectuais, inteiramente destacados da vida, do tempo e do destino, mundos de meras formas numéricas, cuja exatidão, e não sua realidade, é intemporal e obedece à lógica causal, como tudo quanto for apenas conhecido e não vivido.

Com isso patenteia-se a diferença entre a intuição viva e a linguagem das formas matemáticas. Descortina-se o mistério de como se produz o espaço.

O processo de devir é a base do que deveio. Na história incessantemente viva funda-se a natureza realizada, morta. O orgânico escora o mecânico; o destino, a lei causal, instituída objetivamente. E da mesma forma, *a direção é a origem da extensão*. O mistério da vida empenhada em realizar-se, mistério ao qual alude a palavra *tempo*, constitui o alicerce do que designa a palavra *espaço* como coisa já realizada, posto que menos o compreendamos do que sintamos no nosso íntimo. Toda espacialidade real é rematada pela experiência íntima da profundidade e simultaneamente com esta. E a referida dilatação rumo à profundidade e à distância — primeiramente para a sensibilidade, sobretudo para a vista, e depois para o pensamento —, esse *passo* da impressão restrita aos sentidos e desprovida de profundidade até à imagem do mundo, ordenada em forma de macrocosmo, com a mobilidade que misteriosamente se manifesta nela, é precisamente aquilo que a palavra "tempo" designa antes de mais nada. Se a forma básica do que se compreende, a causalidade, é qualificada por nós de destino solidificado, é lícito chamarmos a profundidade espacial de tempo solidificado.

Enquanto mirarmos as distâncias, meditando, flutuará a nosso redor o espaço vivo. Mas, quando, subitamente, despertarmos do nosso sonho, estender-se-á ante os nossos olhos atentos um espaço fixo. Esse último espaço *existe*, e por isso, em virtude da sua existência, acha-se fora do tempo, conservando-se destacado dele e, portanto, da vida. Nele reina a duração, que é uma parcela do tempo morto; a duração como qualidade reconhecida das coisas. Uma vez que nós mesmos nos conhecemos como existentes nesse espaço, sabemos qual será a nossa duração e quais serão os seus limites, que os ponteiros do relógio incessantemente nos chamam à memória Mas o espaço rígido, que também é transitório e desaparecerá da dilatação variegada do nosso ambiente, sempre que diminuir a tensão do nosso espírito, esse espaço rígido é, justamente por essa razão, signo e expressão da própria vida, o símbolo mais primitivo e mais poderoso de todos quantos ela criou. A interpretação arbitrária da profundidade, que domina a consciência vigilante com a força

de um acontecimento elemental, caracteriza o despertar da vida íntima, e ao mesmo tempo marca o limite a separar a criança do homem. A experiência da profundidade, com seu significado simbólico, é o que falta à criança, a qual já sabe sentir a distância, sem que esta fale à sua alma. Somente depois do despertar da alma, eleva-se a direção à categoria da expressão viva. Não é senão a partir desse instante que pertencemos a uma cultura individual, cujos membros estão unidos pelo mesmo sentimento cósmico e pela forma comum do Universo, originada por tal sentimento. Uma profunda relação de identidade liga o despertar da alma, que nasce para levar uma existência clara em nome de uma cultura, e a repentina compreensão da distância e do tempo, o nascimento do mundo exterior, mediante o símbolo da dilatação, que, daí por diante, permanece o *símbolo primordial* dessa vida, à qual imprime o seu estilo e a configuração da sua história, como progressiva realização das suas possibilidades interiores. O símbolo primordial da extensão resulta exclusivamente do tipo de direção. Para a visão cósmica da Antiguidade é o corpo próximo, nitidamente delimitado, encerrado em si mesmo; para a concepção ocidental, o espaço infinito, com a aspiração à profundidade da terceira dimensão; para o espírito árabe, o mundo como caverna. Neste ponto, assistimos à volatização de um velho problema filosófico: a protoforma será inata ao mundo, enquanto pertencer originariamente à alma dessa cultura, que se expressar em toda a nossa vida; como também será adquirida, já que cada alma individual repetirá por si aquele ato criador, desdobrando, na sua mais tenra infância, o símbolo da profundidade, prefixado à sua existência, assim como a borboleta, ao sair da crisálida, abre as suas asas. A primeira compreensão da profundidade é como que um ato de nascer, nascimento espiritual junto ao nascimento físico. Com ele, uma cultura é dada à luz pela sua paisagem materna, e isso se repete, em todo o seu decorrer, na vida de cada alma individual.

Mas o próprio símbolo primordial não se realiza. Atua no senso formal de todos os homens, de todas as coletividades, eras e épocas, ditando-lhes o estilo de qualquer exteriorização vital. Fica latente no sistema de Estado, nos mitos e cultos religiosos, nos ideais da Ética, nas formas da Pintura, da Música, da Poesia, nos conceitos fundamentais de qualquer ciência, mas nenhuma dessas realizações representa-o.

Segue-se disso que o símbolo primordial não pode ser reproduzido por conceitos expressos por palavras, porquanto os idiomas e as formas do conhecimento são eles mesmos símbolos derivados. Cada símbolo particular fala do símbolo primordial, porém dirigindo-se, não ao intelecto, mas ao sentimento íntimo. Quando, daqui em diante, definirmos o símbolo primordial da alma "antiga" como o corpo material singular, e o da alma ocidental como o espaço puro, infinito, não deveremos jamais esquecer que os conceitos não podem exprimir o inconcebível, e que o som das palavras apenas será capaz de evocar uma sensação do seu significado.

Os Símbolos Primordiais da Antiguidade e do Ocidente

Qual era, pois, o problema primário de toda a existência para o homem "antigo", cuja visão do mundo ambiente não era, certamente, menos clara do que a nossa? Era o problema da ἀρχή, do alicerce material das coisas sensíveis e tangíveis. Quem compreender isso, encontrar-se-á muito perto do significado do fato — não do espaço, mas da questão de saber por que o problema do espaço tinha de ser, com necessidade fatídica, o problema da alma ocidental, e exclusivamente dela. E essa onipotente espacialidade, que absorve tanto como produz a substância de todos as coisas, que é, no aspecto do nosso Universo, o que nos coube de mais próprio e mais sublime — justamente essa espacialidade é qualificada desdenhosa e unanimemente de τὸ μὴ ὄν, aquilo que não existe, pelos homens da Antiguidade, que desconheciam a palavra "espaço" e por isso ignoravam tal conceito. [1]

---

(1) A palavra não existe nem na língua grega, nem tampouco na latina: τόπος (= *locus*) significa lugar, região, e também classe, no sentido da classe social; χώρα (= *spatium*) quer dizer separação ("entre"), distância, categoria, mas também solo ou terra (τὰ ἐκ τῆς χώρας são os frutos da terra); τὸ κενόν (= *vacuum*) designa, inequivocamente, um corpo oco, acentuando o sentido do invólucro. Na literatura da época imperial, desejosa de expressar o sentimento mágico do espaço por meio de vocábulos "antigos", são empregados termos inoperantes, tais como ὁρατός τοπος ("mundo sensível") em *spatium inane* ("espaço infinito", mas também área vasta, já que a raiz da palavra *spatium* significa "intumescer", "engordar"). Na autêntica literatura "antiga" não havia necessidade de tal perífrase, porque a representação faltava inteiramente.

Nunca poderemos conceber com suficiente profundeza o *pathos* dessa negação. A paixão inteira da alma antiga delimitava por meio dela, simbolicamente, o que não desejava sentir como realidade, e o que não devia ser expressão da sua existência. A matéria, o limite visível, o objeto palpável, a presença imediata — eis o que caracteriza por completo essa espécie de extensão.[1] O universo "antigo", o cosmo, a bem ordenada multidão de todas as coisas próximas e visíveis, está encerrado na abóbada material do céu. Fora dela, não existe nada. A necessidade que nós experimentamos, no sentido de imaginar outro espaço além dessa casca, faltava por completo ao sentimento cósmico dos "antigos".

O seu Estado é um corpo, formado pela soma dos corpos de todos os cidadãos. Seu Direito não conhece senão pessoas físicas e coisas corpóreas. Finalmente, esse sentimento encontra sua expressão suprema no corpo pétreo do templo grego. O espaço interior do templo, espaço desprovido de janelas, permanece cuidadosamente dissimulado pelas fileiras de colunas. Na parte exterior, porém, não há nenhuma linha reta. Todos os degraus de escada têm uma leve curvatura para fora, e que difere em todos eles, quanto ao grau de inclinação. O frontão, a cumeeira, os lados são curvos. Cada coluna apresenta uma leve intumescência. Nenhuma delas é perfeitamente vertical, nenhuma tem a mesma distância das demais. Mas todas essas intumescências, inclinações, distân-

------

(1) Isso está implícito — ainda que ninguém o tenha percebido até agora — no famoso axioma euclidiano das paralelas: "Por um ponto não pode passar mais de uma paralela a uma reta dada." Trata-se da única proposição da Matemática "antiga", a ter permanecido indemonstrada, e a qual, como sabemos hoje, é de fato indemonstrável. Precisamente por essa razão converte-se ela em dogma diante de qualquer experiência e, portanto, em centro metafísico e sustentáculo do referido sistema geométrico. Todo o resto, os axiomas tanto como os postulados, são apenas premissas ou conseqüências. Essa única proposição é, para o espírito "antigo", necessária e universalmente válida, muito embora não possa ser demonstrada. Que significa isso? Significa que é um símbolo de primeira ordem, a contar a própria estrutura da corporeidade "antiga". Precisamente êsse elo teoricamente mais débil da Geometria grega, a proposição contra a qual já se ouviam objeções na época helenista, é a que melhor revela a alma da Antiguidade. E justamente essa proposição, tão óbvia para a experiência diária, provocou a dúvida do pensamento numérico ocidental, faustiano, oriundo das distâncias espaciais, desprovidas de corporeidade.

cias variam, das extremidades até aos centros de cada lado, numa proporção meticulosamente matizada. Dessa maneira, o corpo inteiro parece girar, misteriosamente, ao redor de um ponto central. As curvas estão traçadas com tamanha delicadeza que, de certo modo, não são visíveis, mas apenas sensíveis aos nossos olhos. Precisamente por isso fica anulada a direção à profundidade. O estilo gótico anela; o dórico vibra. O espaço interior das catedrais arrasta-nos com violência primitiva rumo às alturas e às distâncias. O templo repousa em majestoso sossego. Aos princípios físicos da posição estática, à *matéria* e à *forma*, opusemos nós os princípios do movimento dinâmico, a *força* e a *massa*. Definimos essa última como a relação constante entre a fôrça e a aceleração, para, finalmente, decompormos ambas essas noções nos elementos perfeitamente espaciais de *capacidade* e da *intensidade*. Dessa maneira de conceber a realidade tinha de originar-se, como arte predominante, a música instrumental dos grandes mestres do século XVIII, a única arte cujo mundo de formas mantém-se intimamente afim à intuição do espaço puro. Esse sentimento primário, sempre evocado pelos momentos supremos da nossa música, a sensação de que a alma se desata, redimindo-se e dissolvendo-se no infinito, libertada de qualquer peso material, palpita também naquele anelo de profundidade, peculiar da alma faustiana, ao passo que as obras de arte "antigas" produzem sempre o efeito de um laço, de uma restrição, porquanto revigoram o sentimento corpóreo e obrigam os olhos a voltarem das distâncias longínquas a uma proximidade cheia de tranqüilidade e *beleza*.

E agora tirarei as conseqüências. Há uma pluralidade de símbolos primordiais. A experiência íntima da profundidade, devido à qual o mundo se produz e a sensação se dilata, assumindo a forma do mundo, é significativa para a alma da qual faz parte, e para nenhuma outra. Realiza com a mais absoluta necessidade para cada cultura superior a possibilidade formal na qual se funda toda a sua existência. Todos os termos básicos, tais como massa, substância, matéria, coisa, corpo, extensão, e milhares de outras palavras semelhantes, que se conservam no vocabulário dos idiomas de outras culturas, são sinais não escolhidos por nós, e sim prefixados pelo destino, os quais, em nome das culturas singulares, destacam da infinita abundância de possibilidades cósmicas

aquela única que for significativa e portanto necessária. Nenhum desses termos pode ser transferido com precisão para a vida e para o conhecimento de outra cultura. Nenhuma dessas palavras primárias volta a apresentar-se. Tudo depende da seleção do símbolo primordial, a verificar-se no momento em que a alma de uma cultura despertar na sua paisagem e adquirir consciência de si própria; e esse instante não deixará nunca de emocionar a quem souber considerar a História Universal sob tal aspecto.

M A C R O C O S M O :

ALMA APOLÍNEA, ALMA FAUSTIANA, ALMA MÁGICA

A Arquitetura e o Mundo Dos Deuses

DAQUI em diante, chamarei de *apolínea* a alma da cultura "antiga", que elegeu como tipo ideal da extensão o corpo individual, presente e sensível. Desde os tempos de Nietzsche, essa designação é compreensível para toda gente. Oponho à alma apolínea a *faustiana*, cujo símbolo primordial é o espaço puro, ilimitado, e cuja "encarnação" é a cultura ocidental, tal como desabrochou no século X da nossa era, quando o estilo românico nasceu nas planícies nórdicas, entre os rios Elba e Tejo. Agora já posso dizer que "*o espaço*" no idioma faustiano é um quê espiritual, rigorosamente separado do presente sensível do momento; algo que não tinha o direito de estar representado numa língua apolínea, como, por exemplo, o grego e o latim. Mas também o espaço plasmado, expressivo, permanece inteiramente estranho a todas as artes apolíneas. Em nenhuma outra cultura insiste-se tanto na firmeza da posição ereta, no pedestal. A coluna dórica penetra na terra. Os vasos gregos estão concebidos de baixo para cima, ao passo que os renascentistas flutuam sobre a base. É por essa razão que as obras arcaicas acentuam sobremaneira as articulações; o pé descansa sobre toda a planta, e a orla inferior das vestes compridas é omitida, a fim de mostrar como ele se finca no solo. O relevo "antigo", estritamente estereométrico, acha-se colocado numa superfície. Há um "intervalo" entre as figuras, mas não há profundidade alguma. Uma paisagem de Lorrain, por sua vez,

é exclusivamente espaço. Todos os pormenores têm a incumbência de aclará-lo. Todos os corpos têm significado atmosférico e perspectivo unicamente na sua função de portadores de luz e sombra. O Impressionismo é a desencarnação total do mundo a serviço do espaço.

Por isso começa a cultura "antiga" com uma grandiosa renúncia a uma arte já existente, arte riquíssima, pictórica, quase excessivamente madura, que não devia ser a expressão da sua alma nova. A arte dórica da primeira fase, a do estilo geométrico, que a partir de 1100 a. C. se opõe à arte minóica, é estreita e áspera. Aos nossos olhos, afigura-se como paupérrima. Representa um retorno à barbárie. A grandiosa arquitetura faustiana inicia-se, muito ao contrário, com as primeiras manifestações de uma nova religiosidade — a reforma cluniacense, por volta do ano 1000 d. C. — a de uma mentalidade diferente, tal como se patenteia na disputa da Eucaristia, travada entre Berengário de Tours e Lanfranc (1050). Em seguida, origina projetos a expressarem uma vontade tão titânica que freqüentemente a capacidade das catedrais ultrapassa longe o número de pessoas que formam a congregação, como ocorreu em Espira, ou que elas permanecem inconclusas. O linguajar apaixonado dessa arquitetura repete-se na poesia. Os hinos latinos do Sul cristão e os Edas do Norte, que se mantivera pagã, diferem muitíssimo entre si, porém são idênticos, no que tange à infinidade intrínseca do espaço, demonstrada pela estrutura do verso, pelo ritmo das frases, pela natureza das metáforas. Confronta-se o *Dies Irae* com o *Völuspa*, este criado pouco antes daquele, e se verificará a mesma vontade de aço, a superar e romper quaisquer obstáculos do visível. Nunca mais houve ritmo algum que estendesse a seu redor tão imensos espaços e distâncias quanto os do nórdico antigo:

> Para desgraça — por muito tempo
> Varões, mulheres — virão ao mundo.
> Mas sempre nós dois — ficamos unidos,
> Eu e Sigurd.

Os acentos dos versos homéricos são o leve tremor de uma folha ao sol do meio-dia; são o ritmo da matéria. O verso aliterado — igual à energia potencial do mundo da Física moderna — provoca uma tensão suspensa no vácuo, no ilimi-

tado; parece-se com tempestades longínquas em noites escuras, sobre os cumes mais altos. Na sua indeterminação ondulante dissolvem-se as palavras e as coisas. É dinâmica verbal, e não estática. E o mesmo se aplica aos ritmos melancólicos do *Media vita in morte sumus*. Ali se prenunciam as cores de Rembrandt e a instrumentação de Beethoven. Ali se sente a infinita solidão como a região própria da alma faustiana. Siegfried, Parsifal, Tristão, Hamlet, Fausto, são os heróis mais solitários de todas as culturas. Leia-se no *Parzeval* de Wolfram a maravilhosa descrição do despertar da vida interior. O anelo das selvas, a misteriosa compaixão, o indizível desamparo — tudo isso é faustiano, exclusivamente faustiano. Todos nós conhecemos tais sensações. No *Fausto* de Goethe reaparece o mesmo motivo, em toda a sua profundidade:

> Um anelo de inconcebível doçura
> Levou-me a passear por bosques e prados,
> E ao derramar mil lágrimas ardentes,
> Senti que um mundo nascia em mim.

Essa experiência cósmica é totalmente alheia ao homem apolíneo. Ignoram-na tanto Homero como os Evangelhos. O momento culminante, na epopéia de Wolfram, é aquela prodigiosa manhã de Sexta-Feira Santa, quando o herói, em conflito com Deus e consigo mesmo, encontra o nobre Gawan. "E se eu achasse socorro em Deus?"Esta é a raiz da religião faustiana. Diante disso, compreende-se o milagre da Eucaristia, que reúne os participantes numa comunidade mística, a Igreja dos bem-aventurados. O mito do Santo Gral e dos seus cavaleiros faz com que entendamos a necessidade íntima do Catolicismo germânico-nórdico. Em contraste com os sacrifícios da Antiguidade, oferecidos a cada divindade no seu templo próprio, coloca-se o sacrifício único, infinito, a repetir-se diariamente, em toda parte. Esta é uma idéia faustiana dos séculos IX a XII, da época dos Edas, e que então alcançou sua maturidade plena, muito embora missionários anglo-saxões, como Winfried, já a tivessem vislumbrado antes. A catedral, cujo altar-mor rodeia e encerra o milagre realizado, é sua expressão petrificada.

A pluralidade de corpos avulsos na qual se manifesta o cosmo "antigo" requer um mundo semelhante de deuses.

Eis o significado do politeísmo da Antiguidade. O espaço cósmico único, seja ele o universo como cavidade ou o universo como amplidão, exige o Deus único do Cristianismo mágico ou faustiano. Atenas ou Apolo podem ser representados por uma estátua. Mas há muito tempo que se sentiu claramente que a divindade da Reforma e da Contra-Reforma não podia "aparecer" senão na tormenta desencadeada por uma fuga de órgão ou no andar solene de uma cantata ou missa. Desde a abundância de personagens dos Edas e das lendas dos Santos, criadas na mesma época, até aos dias de Goethe, o mito segue rumos opostos aos da mitologia "antiga". Na Antiguidade, deparamos com uma contínua decomposição do divino, a ter por resultado a inumerável multidão dos deuses da primeira fase da era imperial, ao passo que no Ocidente encontramos uma simplificação, que culmina no Deísmo do século XVIII.

Os Proto-Símbolos Egípcio e Chinês

A pedra é o grande símbolo daquilo que se tornou intemporal. Nela parecem unidos o espaço e a morte. A alma apolínea desejava ver seus mortos incinerados e destruídos. Por isso, evitava, durante toda a sua fase primitiva, a construção em pedra. A alma egípcia via-se caminhando numa estreita senda da vida, irrevogavelmente prescrita, e ao término da qual teria de prestar contas aos juízes dos Ínferos (Capítulo 125 do *Livro dos Mortos*). Tal era a sua idéia do destino. A existência egípcia é a de um viandante que marcha sempre na mesma direção. Toda a linguagem formal da sua cultura tem o propósito de conferir realidade sensível a esse único motivo. Em confronto com o *espaço* infinito do Norte e com o *corpo* da Antiguidade, seu símbolo primordial pode ser expressado melhor pela palavra *caminho*. Essa maneira de acentuar, na essência da extensão, exclusivamente a direção à profundidade, afigura-se-nos muito estranha, e dificilmente poderá compreendê-la o pensamento ocidental. Os templos sepulcrais do Antigo Império, sobretudo os grandiosos templos-pirâmides da quarta dinastia, não representam, ao contrário das mesquitas e das catedrais, um espaço interior razoavelmente distribuído, mas uma seqüência rítmica de espaços. A senda sagrada, a começar no pórtico, à beira do Nilo, passa por corredores, vestí-

bulos, pátios cercados de arcadas e salas de colunas, e, estreitando-se cada vez mais, conduz à câmara mortuária. Os templos do Sol, na era da quinta dinastia, não são tampouco edifícios propriamente ditos, mas um caminho orlado de poderosas pedras. Os relevos e as pinturas sempre se apresentam em séries, obrigando o espectador a rumar numa determinada direção. A mesma intenção exprimiam as avenidas de carneiros e de esfinges do Novo Império. Para o egípcio, a experiência íntima da profundidade, e que determinava para ele a forma do Universo, estava tão rigorosamente orientada, no que se refere à direção, que o espaço, por assim dizer, permanecia numa fase de contínua realização. Essa distância ainda não se transformou numa coisa rígida. Movimentando-se para a frente e tornando-se desse modo, ele mesmo, um símbolo da vida, o homem entra em relação com a parte pétrea desse simbolismo. O "caminho" significa, simultaneamente, destino e terceira dimensão. As imensas superfícies dos muros, os relevos, as fileiras de colunas, ao lado dos quais passa o caminho, são "longitude e latitude", isto é, mera sensação proporcionada pelos sentidos, e que a vida, no seu avanço, dilata e transforma no mundo. Dessa forma, o egípcio, que participava da procissão, tinha, por assim dizer, a experiência de um espaço cujos elementos ainda não estivessem unidos. Por isso, a arte egípcia queria produzir efeitos de superfície, e nada mais, mesmo nos casos em que se servia de meios corpóreos. Para o egípcio, a pirâmide que se erguia por cima da sepultura de um rei era um triângulo, uma enorme superfície, a encarar o caminho e a dominar a paisagem, uma superfície de máxima força expressiva, fosse qual fosse o lugar de onde o peregrino se aproximasse dela. As colunas dos corredores e pátios internos, colocadas uma perto da outra, sobre um fundo escuro, e cobertas de adornos, dão a impressão de serem raias verticais que acompanhem ritmicamente o desfile dos sacerdotes. Muito ao contrário do relevo grego, o egípcio permanece rigorosamente confinado a uma superfície. Na sua evolução, da terceira à quinta dinastia, passa da grossura de um dedo à de uma folha de papel, para, finalmente, converter-se em oco relevo. O predomínio da horizontal, da vertical e do ângulo reto, a evitação de qualquer escorço, intensificam o princípio das duas dimensões e isolam a experiência íntima da profundidade espacial, que coincide com a direção do caminho e seu

destino, que é o sepulcro. Tal arte não permite nenhum desvio suscetível de aliviar a tensão da alma.

Houve, entretanto, outra cultura cujo espírito, apesar das profundas diferenças que a separavam da egípcia, chegou a possuir um símbolo primordial de natureza semelhante. Trata-se da chinesa, com seu princípio de *tao*, inteiramente concebido para expressar a direção à profundidade. Mas, ao passo que o egípcio percorre até ao fim o caminho prescrito, com férrea necessidade, *vagueia* o chinês pelo seu mundo. Por isso, não o guiam desfiladeiros pétreos, de paredes perfeitamente lisas, rumo à divindade e ao túmulo ancestral; quem o conduz é a própria, a bondosa Natureza. Em nenhum outro país, a paisagem tornou-se a tal ponto parte essencial da arquitetura. [1] Essa cultura é a única na qual a jardinagem é uma arte religiosa de grande estilo. Há jardins que refletem o espírito de determinadas seitas budistas. Pela arquitetura da paisagem explica-se a das construções, a pouca altura e a grande extensão das mesmas, tanto como a acentuação de telhados, que é, na realidade, o elemento expressivo. E assim como os caminhos serpejantes passam por pontes e portões, contornando colinas e muralhas, e todavia alcançam, finalmente, o destino, conduz também a pintura o espectador de um pormenor ao outro, enquanto o relevo egípcio lhe prescreve imperiosamente uma única direção. A arquitetura egípcia domina a paisagem; a chinesa amolda-se a ela. Em ambos os casos, porém, a direção à profundidade mantém presente a experiência íntima do espaço em plena evolução.

---

(1) A grande dificuldade que oferece, para nós, o estudo da arte chinesa (e também da indiana), consiste no fato de terem desaparecido por completo todas as obras da fase primitiva, quer dizer, as que foram criadas entre 1300 e 800 a. C., na região do Hoangho, tanto como as da Índia pré-budista. O que hoje qualificamos de arte chinesa corresponde, aproximadamente, à arte egípcia posterior à vigésima dinastia. As grandes escolas da pintura chinesa encontram seu paralelo nas escolas da escultura egípcia da época dos Saítas e dos Ptolomeus, também no que se refere à alternação de tendências refinadas e arcaizantes, sem evolução íntima. Do exemplo do Egito podemos deduzir até que ponto é lícito tirar conclusões retrospectivas, com relação à arte primitiva das eras dos Chu e dos Vedas.

Imitação e Ornamentação

Toda a arte é uma linguagem expressiva. A expressão artística é *ornamento* ou *imitação*. Ambos são possibilidades superiores, cuja oposição apenas se torna sensível nas fases iniciais. Sem dúvida alguma, a imitação é mais primitiva, mais próxima da raça. Parte ela de uma percepção fisionômica do "tu", que, involuntariamente, nos induz a acompanhar o compasso da sua vida. O ornamento, por sua vez, é testemunho de um "eu", consciente da sua própria índole. Aquela se encontra muito divulgada no mundo animal; este pertence quase exclusivamente ao homem. A imitação nasceu do ritmo secreto de tudo quanto é cósmico. Toda a religião vivida é uma aspiração da alta vigilante, desejosa de comunicar-se com as potências do ambiente, e a imitação, que nos seus momentos mais solenes tem caráter inteiramente religioso, quer a mesma coisa. É, de fato, a mesma emoção íntima que faz com que o corpo e a alma aqui e o mundo ambiente ali vibrem uníssonos e se confundam. Mas também um retrato "bem sucedido" de um indivíduo ou de uma paisagem tem sua origem na harmonia sentida entre o movimento da mão que desenha e as vibrações, as manifestações do modelo vivo. Em certos momentos de abandono, todos nós dispomos de conhecimentos dessa espécie, e então, ao acompanharmos a música ou a gesticulação, no seu ritmo imperceptível, revelam-se-nos subitamente arcanos de insondável profundeza. Tal imersão num "quê" estranho desperta em nós uma sensação de consonância plena, que nos leva, desde o silencioso esquecimento de nós próprios, até à mais desenfreada hilaridade, e alcança os derradeiros alicerces do erotismo, que não pode ser separado da produtividade artística.

Da imitação distingue-se claramente o ornamento, o qual não segue o curso da vida, mas se opõe, inflexivelmente, a esta. Ao invés de reproduzir traços fisionômicos, observados em existências estranhas, apresenta motivos permanentes, símbolos, que lhe foram imprimidos. O ornamento não podendo enganar, mas conjurar. O "eu" supera o "tu" Imitar significa apenas falar, por meio de signos originados pelo momento, e que não se repetem. O ornamento, porém, serve-se de uma linguagem destacada da fala, de um patrimônio de formas que tem duração e não depende do

capricho individual. Somente se pode imitar, reproduzir plasticamente, o que vive. A imitação arremeda os movimentos pelos quais a vida se manifesta aos sentidos dos artistas e dos espectadores. Por isso, a imitação faz parte do tempo e da direção, ao passo que o ornamento é algo que se separou do tempo; é extensão pura, fixada, constante. Enquanto uma imitação expressa alguma coisa, no próprio instante da sua realização, o ornamento só pode ser expressivo, quando se apresenta, terminado inteiramente, aos sentidos. O ornamento é aquilo que é, prescindindo por completo do processo de evolução que levou até ele. Cada imitação tem começo e fim; um ornamento possui apenas duração. A imitação anima e vivifica; o ornamento conjura e mata.

Em todas as fases primitivas de culturas superiores há duas artes genuinamente ornamentais, e não imitativas, a saber, as artes da construção e da decoração. No período prévio, nos séculos do pressentimento e da gravidez, a ornamentação é dona exclusiva do mundo da expressão elementar. O período carolíngio é representado unicamente por ela. Suas tentativas arquitetônicas mantêm-se "entre os estilos". Mas, com o despontar da grande cultura, o edifício considerado como ornamento alcança repentinamente tamanha força de expressão que, durante um século, a mera decoração se retrai timidamente. Então falam só os espaços, as superfícies, as arestas de pedra. No templo sepulcral de Chefren chega-se ao auge da singeleza matemática: há em toda parte ângulos retos, quadrados, pilares retangulares, porém nenhum enfeite, nenhuma inscrição, nenhuma transição. O relevo suscetível de mitigar a tensão não ousa insinuar-se na magia solene desses recintos senão algumas gerações após. E o mesmo ocorre na nobre arquitetura românica da Vestfália e da Saxônia (Hildesheim, Gernrode, Paulinzella, Paderborn), da França meridional e dos normandos (Norwich e Peterborough, na Inglaterra); essa arquitetura de indescritível dignidade e vigor íntimo, que sabia condensar numa linha, num capitel, num arco, todo o significado do Universo.

O mundo das formas primitivas carece chegar ao seu apogeu, para que se possa estabelecer uma relação fixa, no sentido de que o edifício tenha a primazia e o ornamento suntuoso se coloque a seu serviço. Valor decorativo têm tam-

bém os vultos de guerreiros nos vasos de Dipylon, e muito mais ainda os frisos de estátuas das catedrais góticas. As pregas das vestes, os gestos, os tipos das figuras, tanto como a estrutura estrólica dos hinos e as séries paralelas de vozes, no canto sacro, são ornamentos a servirem a idéia arquitetônica predominante. [1]

Mais tarde, porém, ao início das fases posteriores, rompe-se o encanto da ornamentação grandiosa. A arquitetura incorpora-se num grupo de artes particulares, urbanas ou mundanas, que se empenham cada vez mais em agradar aos olhos, pela imitação engenhosa e pela exaltação do elemento pessoal.

A seguir, raiam os luminosos dias outonais do estilo. Mais uma vez, reflete-se nele a felicidade da alma, que se dê conta da sua ultimada perfeição. A "volta à Natureza", prenunciada já naqueles tempos como próxima e necessária, por filósofos e poetas, tais como Rousseau, Górgias e seus "contemporâneos" de outras culturas, revela-se no mundo formal das artes sob o aspecto da sensibilidade nostálgica e do pressentimento do fim. A clareza da espiritualidade suprema, a jovialidade urbana e a melancolia da despedida manifestam-se nessas derradeiras décadas coloridas das culturas, das quais Talleyrand disse em determinado momento: "*Qui n'a pas vécu avant 1789, ne connaît pas la douceur de vivre.*" Assim se nos afigura a cultura livre, lúcida, refinada, da era de Sesóstris III (por volta de 1850 a. C.). Os mesmos instantes de felicidade saturada, porém, efêmera, despontam, quando, sob a égide de Péricles, originam-se a beleza multicor da Acrópole e as obras de Fídias e Zêuxis. Reencontramo-los, um milênio mais tarde, na época dos

---

(1) Ornamento, no mais alto sentido da palavra, é, finalmente, a escrita, e com ela, o livro, que é o próprio análogo da construção cultual, aparecendo onde esta aparece, e faltando quando esta faltar também. Na escrita, o intelecto, e não a intuição, adquiriu forma. Os sinais gráficos não simbolizam essências, mas conceitos abstratos, derivados daquelas por meio de palavras. E como o espaço rígido é o oposto do espírito humano, habituado à linguagem, é a escrita, ao lado da construção em pedra, a expressão mais perfeita do símbolo primordial de uma cultura. É totalmente impossível compreender a história do arabesco, para quem omita de estudar os inúmeros tipos de letras árabes. A história dos estilos egípcios e chineses não pode ser separada da história dos sinais gráficos, da sua disposição e da sua aplicação.

Omíadas, no alegre mundo de conto de fadas, constituído pelas construções mouriscas com suas frágeis arcadas de colunas e ferraduras, que parecem querer dissolver-se no ar, sob a luz de arabescos e estalactites. Outro milênio após, deparamos novamente com eles, na música de Haydn e Mozart, nos grupos pastoris das porcelanas de Meissen, nas telas de Watteau e de Guardi, e nas obras dos arquitetos alemães de Dresde, Potsdam, Vurtzburgo e Viena.

Com o começo da Civilização, extingue-se, finalmente, o autêntico ornamento, e com ele, a arte sublime em geral. Essa transição patenteia-se pelo "Classicismo" e pelo "Romantismo", que, de uma ou outra forma, surgem em todas as culturas. O Classicismo significa o entusiasmo por determinado gênero de ornamento — regras, leis, tipos — que, há muito tempo, tornou-se antiquado e inânime. O Romantismo, por sua vez, é a imitação fervorosa, não da vida, mas de outra imitação anterior. O estilo arquitetônico é substituído por uma preferência arquitetônica. Por fim, cria-se um patrimônio de formas plásticas e literárias que são manejadas com gosto apurado, mas sem nenhuma significação profunda. Nessa última fase, que já não tem nem história nem evolução, exibe-se diante de nós o ornamento da arte industrial, nos padrões dos tapetes orientais, nos produtos metalúrgicos da Pérsia e da Índia, nas porcelanas chinesas, como também na arte egípcia (e babilônica), tal como a conheciam os gregos e os romanos.

A Arquitetura da Janela

A alma dórica realizou o símbolo do objeto individual, presente e corpóreo. Conseguiu finalmente expressar-se no templo dórico, que atua, exclusivamente, para fora, como um bloco maciço na paisagem, e nega o espaço interior, omitindo de dar-lhe forma artística, e considerando-o como o μὴ ὄν, aquilo que não deveria existir. As almas mágica e faustiana, muito ao contrário, erguiam às alturas suas visões pétreas, para que essas enormes abóbadas envolvessem espaços internos sumamente significativos, cuja estrutura antecipa o espírito de duas Matemáticas: o da Álgebra e o da Análise. Nesse tipo de construção que, a partir da Borgonha e de Flandres, propaga-se pelo Ocidente, as abóbadas de nervuras cruzadas, com suas ogivas e seus contrafortes, representam a libertação

do espaço fechado, delimitado por superfícies sensíveis e palpáveis. No espaço interior da arquitetura mágica, "as janelas não passam de um fator negativo, uma forma utilitária, que não chega absolutamente a adquirir valor artístico, ou, para dizê-lo cruamente, são apenas buracos na parede". Onde fossem virtualmente imprescindíveis, ficavam encobertas por galerias, em prol da impressão artística, como sucede nas basílicas orientais.

A arquitetura da janela é um dos símbolos mais importantes do modo como a alma faustiana sente a profundidade, e, como tal, pertence exclusivamente a ela. Aí se percebe nitidamente a vontade de sair do espaço interior e de penetrar no infinito, assim como, mais tarde, pretendia fazer a música contrapontística, originária dessas abóbadas, e cujo mundo incorpóreo sempre permanece o do gótico primitivo. O desejo de eliminar os últimos resquícios de corporeidade antiga confere o seu profundo sentido aos gigantescos vitrais dos domos com sua pintura de cores translúcidas, pintura que, por isso, é completamente imaterial e representa uma forma de arte que jamais, em parte alguma, foi repetida. Seu significado transparece claramente na Sainte-Chapelle, de Paris, onde a pedra perde-se quase que por completo ao lado da luminosidade do vidro. Em oposição ao afresco — pintura que faz parte integrante da parede, e cujas tintas produzem o efeito da matéria — encontramos no vitral cores da liberdade espacial de sons de órgãos, totalmente desligadas do meio de uma superfície portadora, figuras a boiarem desembaraçadamente no infinito. Com esse espírito faustiano das naves de catedrais — naves altas, abobadadas, quase desprovidas de muros, atravessadas por raios multicores, e orientadas para o altar-mor — convém comparar o efeito das construções cupuladas da arquitetura árabe, isto é, cristã primitiva e bizantina. Também nelas, a cúpula, que parece flutuar livremente por cima da basílica ou do octógono, é apenas a superação do princípio antigo da gravidade natural, manifestado na relação entre a coluna e a arquitetura. Nessas construções, o edifício nega tudo quanto for corpóreo. Não há "exterior". Mas, em compensação, cerram-se os muros compactos, formando uma caverna, cujas paredes impenetráveis não podem ser atravessadas por nenhum olhar, por nenhuma esperança. Formas esféricas ou poligonais, entrelaçadas, a produzirem efeitos fantasmagóricos; uma car-

ga baseada num anel de pedra, e que flutua por cima do solo, desprovida de peso, enclausurando hermeticamente o interior e disfarçando quaisquer linhas arquitetônicas; na parte mais alta da abóbada, minúsculas aberturas, pelas quais entra uma luz incerta, acentuando ainda mais a inexorável clausura — assim se apresentam aos nossos olhos as obras-primas dessa arte: San Vitale, de Ravena; a Hagia Sofia, de Bizâncio; e a Cúpula da Rocha; de Jerusalém.

O Grande Estilo. A História Dos Estilos Como Organismo

Dessa forma, o fenômeno do grande estilo tem sua origem na essência do macrocosmo, no símbolo primordial de uma grande cultura. A história orgânica de um estilo requer alguma coisa que o preceda, outra que se realize fora dele, e outra, finalmente, que siga atrás dele. A "Lousa do Touro", da época da primeira dinastia, ainda não é "egípcia". Não é senão a partir da terceira dinastia que as obras demonstram um estilo peculiar, e isso ocorre então de modo súbito e muito preciso. A arte carolíngia acha-se igualmente "entre os estilos". Nota-se nela um processo de tatear, de experimentar diferentes formas, sem que se manifeste nenhuma expressão intimamente necessária. O idealizador da catedral de Aquisgrana "pensa e constrói com acerto, porém não tem certeza dos seus sentimentos". Os anos de 850 a 950 d. C. constituem uma lacuna para todo o Ocidente. Também a arte russa dos nossos dias encontra-se "entre os estilos". No Ocidente faustiano, o despertar ocorreu pouco antes do ano 1000. O estilo românico criou-se de golpe. Em lugar da planta insegura e da distribuição confusa do interior, surge repentinamente o enérgico *dinamismo do espaço*. Desde o início, existe uma relação fixa entre as construções externa e interna, de maneira que as paredes se impregnam do significado das formas, mais intensamente do que em nenhuma outra cultura. Logo de começo, as janelas e as torres recebem um sentido determinado. A idéia da forma já estava dada irrevogavelmente, faltando apenas a sua evolução.

O estilo egípcio enceta-se com um ato criador de igual espontaneidade e de grande força simbólica. De súbito nasce o símbolo primordial do *caminho*, simultaneamente com a quarta dinastia (2550 a. C.). O baixo-relevo egípcio,

ideado por ser visto de perto, e que, em virtude do agrupamento em séries, obriga o espectador a passar ao longo das paredes, desponta, também inopinadamente, nos primeiros dias da quinta dinastia.[1] O estilo egípcio é puramente arquitetônico, até à extinção total da alma desse povo. É o único que não possui nenhuma ornamentação decorativa ao lado da arquitetura. Não admite nenhuma digressão rumo às artes diversivas, nenhuma tela pintada, nenhum busto, nenhuma música profana. Na Antiguidade, a partir do estilo jônico, o centro de gravidade da criação artística transfere-se da arquitetura para uma escultura independente dela. Na fase do Barroco, a primazia pertence à música, cuja linguagem formal predomina, por sua vez, em toda a arquitetura do século XVIII. Na cultura árabe, a partir de Justiniano e o rei persa Cósroe Nuxirvã, o arabesco dissolve quaisquer formas da arquitetura, pintura e escultura, para convertê-la em impressões de um estilo que hoje denominaríamos de "arte industrial". No Egito, porém, a supremacia da arquitetura permanece indiscutível. Esta apenas suaviza o seu linguajar.

O egípcio amava a pedra dura dos imensos edifícios. O grego evitava-a. Ao começo, a sua arquitetura propunha-se problemas insignificantes. Posteriormente, parou por completo. Numa comparação com o conjunto das arquiteturas egípcia, mexicana e, sobretudo, ocidental, verificaremos com espanto a pouca importância da sua evolução estilística. Para esgotá-la, bastam algumas variações do tipo do templo dórico, e a invenção do capitel coríntio (por volta de 400 a. C.) encerra-a definitivamente. Tudo o que vem depois varia apenas os elementos já existentes.

Isso levou à constituição quase corpórea de tipos de formas e de gêneros de estilos. Existia a faculdade de escolher um ou outro dentre eles, mas não era lícito ultrapas-

---

(1) A clareza das estruturas da história egípcia e da história ocidental permitem um confronto pormenorizado. Valeria a pena realizar, sob esse aspecto, pesquisas de caráter artístico e histórico. A quarta dinastia, cujo estilo se manifesta na pirâmide austera (2505-2450 a. C., Queops, Chefren), corresponde à época românica (980-1100 d. C.); a quinta dinastia (2450-2320 a. C., Sahu-rê), ao Gótico primitivo (1100-1230 d. C.); a sexta dinastia, apogeu da escultura arcaica (2320-2190 a. C., Fiops I e II) à plenitude do Gótico (1230-1400 d. C.).

sar seus limites estritos, o que, em certo sentido, equivaleria ao reconhecimento de um espaço infinito de possibilidades. O mesmo se aplica aos gêneros estilísticos da prosa e aos tipos da poesia lírica, da narrativa e da tragédia. Em toda parte, encontramos reduzido ao mínimo o esforço necessário para esboçar a forma básica. A força criadora do artista limita-se às delicadezas do detalhe. Trata-se de uma mera *estática* dos gêneros, que representa a mais radical oposição à dinâmica faustiana, que gera continuamente tipos novos e formas inéditas.

A partir deste ponto, já se torna possível abranger com o olhar o *organismo* das grandes seqüências de estilo. O primeiro a perceber esse aspecto foi, mais uma vez, Goethe. Referindo-se a Veleio Patérculo, diz ele no seu "Winckelmann": "O lugar onde ele se encontrava não lhe permitia considerar a arte inteira como um ser vivo (ζῶον,) que por necessidade tem uma origem imperceptível, um crescimento demorado, um momento de plenitude brilhante, uma decadência gradual, como qualquer outro ente orgânico, se bem que essa evolução, no seu caso, seja efetuada por diversos indivíduos." A frase que acabo de citar contém toda a morfologia da História da Arte. Os estilos não se sucedem uns aos outros como ondas ou pulsações. Nada têm que ver com as personalidades dos diferentes artistas, com sua vontade ou sua consciência. Pelo contrário, é o estilo que cria o tipo do artista. O estilo é, igual à cultura, um protofenômeno, na acepção mais rigorosa de Goethe, quer se trate do estilo das artes, das religiões, das filosofias, quer do estilo da própria vida. Como a "Natureza" é uma experiência sempre renovada do homem vigilante, seu *alter ego* e seu reflexo no mundo ambiente, assim também o estilo. Por isso não pode haver no conjunto histórico de uma cultura senão um único estilo, o estilo próprio dessa cultura. Foi um erro considerar como estilos diferentes as simples fases do mesmo estilo — o Românico, o Gótico, o Barroco, o Império — e equipará-las a unidades de categoria muito distinta, tais como os estilos egípcio, chinês, ou ainda um estilo "pré-histórico". O Gótico e o Barroco são a juventude e a velhice de um e o mesmo complexo de formas; o estilo ocidental, quando começa a amadurecer, e quando já alcançou a maturidade.

Por essa razão, a coluna jônica, unida às formas da arquitetura dórica, pode produzir obras tão perfeitas como o Gótico posterior, ligado ao Barroco primitivo, originou na igreja de São Lourenço, em Nuremberg, ou o Românico posterior, em combinação com o Barroco da última fase, na belíssima parte alta do lado oeste do coro de Mogúncia. À História da Arte cabe a tarefa de escrever as biografias comparativas dos grandes estilos. Todos eles têm, como organismos da mesma espécie, vidas de estrutura similar.

Da História do Estilo Árabe

Somente depois de termos afastado aquela crosta de verniz "antigo" que oculta, durante a era imperial, o Oriente jovem, aquela crosta formada pela continuação de atividades artísticas mortas havia muito tempo, e que eram executadas ou em repetições arcaizantes ou em mesclas arbitrárias de motivos próprios e estranhos — somente então adquirirá forma o fenômeno da arte árabe, que se estende sobre todo o primeiro milênio da nossa era e nunca foi compreendido como unidade. Como todas as épocas primitivas, empenha-se também esta em expressar a sua alma numa ornamentação nova e, sobretudo, na sua culminância: a arquitetura religiosa. Não existe arte "antiga" decadente nem tampouco arte cristã primitiva, no sentido de que a comunidade dos fiéis tenha criado em seu seio um estilo próprio. Contudo manifesta o conjunto dessas religiões — desde a Armênia até à Arábia meridional e a Axum, e desde a Pérsia até Alexandria e Bizâncio — considerável unidade de expressão artística, a despeito de todas as diferenças nos pormenores. Há nas basílicas dos cristãos, dos judeus helenísticos e dos sectários de Baal, nos santuários de Mitra, nos templos masdeítas o Fogo, e nas mesquitas uma peculiaridade a revelar o mesmo espírito: trata-se do *sentimento de caverna.*

O centro artístico dessa cultura acha-se, sem dúvida alguma, no triângulo formado pelas cidades Edessa, Nísibis e Âmida. A partir dali, estende-se rumo ao Ocidente a *pseudomorfose* da "Antiguidade decadente", isto é, o Cristianismo paulino, triunfante nos concílios de Éfeso e Calcedônia, estabelecido em Bizâncio e Roma, o Judaísmo ocidental, e os cultos do sincretismo. O tipo arquitetônico da pseudomor-

fose é a *basílica*, também para os judeus e os pagãos. Com os recursos da Antiguidade, expressa a basílica precisamente o oposto da mesma, sem no entanto ter a força necessária para abandonar esses recursos. Esta é a essência e também a tragédia da pseudomorfose. O sentimento do espaço modifica-se, mas, por enquanto, os meios de expressão permanecem os mesmos. Na construção sacra dos pagãos da era imperial, deparamos com uma evolução nítida, ainda que despercebida até aos nossos dias, e que conduz dos templos inteiramente corpóreos da época de Augusto, com sua *cella* arquitetonicamente insignificante, até a um tipo de templo no qual unicamente o interior tem importância. Finalmente, a imagem exterior dos perípteros dóricos é transferida para os quatro muros interiores. As colunatas colocadas à frente das paredes desprovidas de janelas negam o espaço situado atrás delas. Mas, ao passo que os templos "antigos" o anulavam para o espectador que os olhasse de fora, fazem as colunas da basílica o mesmo com relação à congregação reunida em seu interior. Sob esse aspecto, já não tem muita importância o fato de estar coberto o espaço, como ocorre na basílica genuína, ou de limitar-se a cobertura ao santuário, como se vê no templo do Sol, de Baalbek, com seu grandioso pátio dianteiro (que mais tarde constituirá uma parte essencial das mesquitas e talvez tenha sua origem na Arábia meridional).[1] A nave central da basílica teve originalmente a função de um pátio com seus pórticos, como demonstram não somente a evolução singular do tipo basilical na estepe da Síria oriental, sobretudo na região de Hauran, como também a distribuição do edifício em vestíbulo, nave e altar, de tal forma que até a esse último, ao qual cabe representar o templo autêntico, conduzem alguns degraus, no passo que as naves laterais, que eram outrora os pórticos do pátio, terminam diante de um muro. Assim sendo, a abside corresponde exclusivamente à nave central. Na basílica de São Paulo, de Roma, percebe-se claramente o sentido primitivo de tal disposição, ainda que a pseudomorfose — a inversão do tempo "antigo" — tenha determinado os meios de expressão, a saber, a coluna e a arquitrave. A reconstrução cristã do templo de Afrodísia, na Cária, é simbó-

---

(1) Nos templos sabeus primitivos, o pátio do altar (*mahdar*) fica situado à frente da capela do oráculo (*makanat*).

lica: ali foi suprimida a *cella* rodeada pelas colunatas, mas, em compensação, edificou-se um muro novo ao redor das mesmas.

Acontece, porém, que nos domínios não submetidos à referida pseudomorfose, o sentimento de caverna pôde desenvolver livremente a sua linguagem formal. Ali se acentua, portanto, o teto como término, ao passo que a pseudomorfose apenas encarecia a importância do espaço interno, protestando dessa maneira contra o espírito "antigo". Quando e onde foram inventadas as diversas possibilidades da abóbada, da cúpula, as nervuras encurvadas a ponto de formarem tonéis, e a abóbada de arestas, não vale a pena investigar. Foram sírios os arquitetos que construíram os recintos cupulados das Termas de Caracala e a Minerva médica, edificada sob a égide de Galieno. Mas a obra-prima, a primeira *mesquita* do mundo, é a reconstrução do Panteon, efetuada por Adriano, o qual certamente, obedecendo ao seu gosto pessoal, quis imitar construções sacras que vira no Oriente. [1]

A cúpula central, na qual o sentimento cósmico da alma mágica se expressa com a mais absoluta pureza, desenvolveu-se fora das fronteiras do Império romano. Mas, com o declínio da influência da pseudomorfose e com o desaparecimento dos últimos cultos sincretistas, penetrou a cúpula vitoriosa também na basílica ocidental. Na França meridional, onde existiam seitas maniqueístas ainda nos tempos das Cruzadas, instalou-se a forma originária do Oriente. Sob o reinado de Justiniano, realizou-se a fusão de ambas, nascendo então a basílica cupulada. A basílica pura manteve-se no Ocidente germânico, onde mais se transformou em catedral, devido à intensidade do impulso faustiano da profundidade. A basílica cupulada, por sua vez, estendeu-se, a partir de Bizâncio e da Armênia, em direção à Rússia, onde aos poucos modificou-se a sua concepção, até que novamente chegasse a ser uma construção externa, cujo simbolismo se concentra na configuração do telhado. No mundo árabe,

---

(1) Esse produto de uma arquitetura puramente interior nada tem que ver, nem com respeito à técnica, nem quanto ao seu sentimento do espaço, com os edifícios circulares dos etruscos. Corresponde, no entanto, às cúpulas da Villa Tiburtina, de Adriano.

porém, o Islã, na sua função de herdeiro do Cristianismo monofisita e nestoriano tanto como dos judeus e dos persas, concluiu a evolução desse tipo. Ao converter a igreja de Santa Sofia numa mesquita, apenas retomou a posse de uma velha propriedade. Seguindo o mesmo caminho que antes haviam trilhado as construções masdeístas e nestorianas, a cúpula islâmica chegou à Índia e a Xantum. Nas regiões mais longínquas do Ocidente, na Espanha e na Sicília, surgiram mesquitas, mais influenciadas, segundo parece, pelos estilos aramaico oriental e persa do que pelos sírio e aramaico ocidental.

O que dizemos com referência à arquitetura, aplica-se, com razão ainda maior, à ornamentação, que, no mundo árabe, superou e absorveu muito cedo qualquer escultura figurativa. Sob a sedutora forma do arabesco, exerceu então forte ascendência sobre a vontade artística do jovem Ocidente. Apesar disso, a alma árabe não logrou alcançar a sua florescência. Parece-se com uma arvorezinha cujo crescimento na mata virgem esteja impedido por um velho tronco derrubado, que a faça definhar lentamente. Não encontramos aí nenhuma época luminosa, sentida e vivida como aquela em que, simultaneamente com as Cruzadas, os tetos de madeira das catedrais se transformavam em pétreas abóbadas de aresta, realizando e arrematando no seu interior a idéia do espaço infinito. A criação política de Diocleciano, o primeiro califa, foi aniquilada, no que tange à sua beleza, em virtude do fato de ele ter de reconhecer todo o conjunto dos costumes administrativos da cidade de Roma, vigorantes em solo "antigo", e de ver assim a sua obra reduzida a uma mera reforma de sistemas obsoletos.

Unicamente isso explica a enorme veemência com a qual a cultura árabe, libertada e desenfreada pelo Islã, também no setor das Artes, lançou-se sobre todos os países que espiritualmente já lhe pertenciam havia séculos. Foi esse o gesto de uma alma que sentia que não se podia dar ao luxo de perder seu tempo, e que notava, angustiada, os primeiros sinais da velhice, antes de ter gozado a sua juventude. Não existe nada que se possa comparar com essa emancipação da Humanidade mágica. Em 634 d. C., a Síria é conquistada, ou melhor: redimida. Em 635, cai Damasco, e em 637, Ctesifonte. Em 641, o Islã chega à Índia e ao Egito; em 647, a Cartago; em 676, a Samarcanda; em 710, à Espanha. Em

732, os árabes acham-se às portas de Paris. Assim se condensa no ímpeto de uns poucos anos todo o caudal de paixões acumuladas, de criações atrasadas e de façanhas reprimidas, com as quais outras culturas, em vagarosa ascensão, haviam enchido a história de séculos inteiros.

Tenho certeza de que todas as culturas, com exceção da egípcia, da mexicana e da chinesa, têm-se desenvolvido sob a tutela das impressões recebidas de outras culturas mais velhas. Em cada qual desses mundos de formas manifestam-se traços alienígenas. A alma faustiana do Gótico, guiada para a sua reverência peculiar pela origem árabe do Cristianismo, apossou-se do rico patrimônio da arte árabe da última fase. A arte apolínea da época dórica primitiva, e cujos primeiros produtos sumiram-se quase que por completo, adotou, sem dúvida alguma, numerosos motivos egípcios, a fim de obter com eles e por meio deles um simbolismo próprio. Somente a alma mágica da pseudomorfose não ousou apoderar-se dos recursos da Antiguidade, sem entregar-se a eles. Eis o que torna tão infinitamente expressiva a fisionomia do estilo árabe.

Á MÚSICA E A ESCULTURA

AS ARTES PLÁSTICAS

A Seleção Das Artes Como Meio de Expressão de Ordem Superior

O SENTIMENTO cósmico da humanidade superior encontrou sua expressão simbólica mais nítida nas artes plásticas, abstração feita das esferas de representações matemático-naturalistas e do simbolismo dos seus conceitos básicos. Há inúmeras artes plásticas, e nelas se deve incluir também a música. Quem atribuir à diferença entre os recursos óticos e os recursos acústicos uma importância maior do que a de uma particularidade meramente superficial, jamais compreenderá o impulso criador, atuante nas artes não-verbais. Na realidade, os sons são algo extenso, limitado, numerável, da mesma forma que linhas e cores. A melodia, a rima, o ritmo, a harmonia, têm o mesmo caráter da perspectiva, da proporção, da sombra e do contorno. A diferença existente entre dois gêneros de pintura pode ser muitíssimo maior do que a que separa a pintura e a música da mesma época. As artes são unidades vitais, e a vida não pode ser esmiuçada. O primeiro esforço de pedantes eruditos sempre se dirigiu para o estabelecimento de subdivisões, a fim de traçarem divisas que criassem dentro do campo infinito da Arte zonas particulares, pretensamente eternas, com princípios formais imutáveis. Mas a linguagem das formas técnicas não passa de uma máscara da obra propriamente dita. O estilo é o elemento que a inteligência artística não pode captar. É a revelação de algo metafísico, uma obrigação misteriosa, um

destino. Nada tem que ver com os limites materiais das artes particulares. Os limites que uma arte tiver — limites da sua alma convertida em forma — serão históricos, e não técnicos ou fisiológicos.

Neste ponto, o conceito da forma adquire um sentido muito mais lato. Não somente o instrumento técnico, não somente a linguagem das formas, mas também a própria escolha do gênero artístico é um meio de expressão. Na vida do artista individual, a criação de uma obra-prima pode marcar uma época, como no caso da *Ronda Noturna* de Rembrandt, ou dos *Mestres Cantores* de Wagner. E o mesmo significado, tem-no, no ciclo vital de uma cultura a criação de um gênero de arte, concebido como um todo. Cada qual desses gêneros constitui um organismo em si. Não tem nem predecessores nem sucessores, contanto que não nos deixemos iludir por aspectos meramente superficiais. Todas as teorias, técnicas e convenções formam parte do seu caráter, sem possuírem nem duração eterna nem valor universal. Pode-se investigar quando determinada arte começou a existir, e quando se extinguiu; pode-se perguntar se realmente se acabou ou se apenas se converteu em outra; pode-se indagar por que esta ou aquela arte falta ou predomina no quadro de certa cultura. Mas todos esses problemas são problemas de formas, no sentido mais elevado da palavra, assim como também aquela outra questão de saber por que um pintor ou um músico individual renuncia, inconscientemente, ao emprego de determinados valores ou harmonias, preferindo outros, a ponto de poder ser identificado por eles.

A teoria da Arte, inclusive a dos nossos dias, ainda não reconheceu a importância desse grupo de problemas. Depois de ter sido admitida como evidente a existência de certo número de gêneros artísticos constantes e bem definidos, esboçou-se a história dessas artes avulsas segundo o esquema, igualmente óbvio, de Antiguidade, Idade Média e Época Moderna. Sem nenhuma hesitação, foi estudada uma seqüência absurda de altos e baixos. Fases de imobilidade foram qualificadas de "pausas naturais". Falou-se de "épocas de decadência", para designar os momentos em que, na realidade, morria uma grande arte. Foram inventadas "épocas de ressurreição", para definir as fases em que, para o observador não-preconcebido, nascia claramente uma arte nova, em outra paisagem, como expressão de uma humanidade

distinta. Ora, as grandes artes costumam findar um belo dia, bruscamente. Isso se deu, por exemplo, com a tragédia ática, depois de Eurípides, com a escultura florentina, depois de Miguel Ângelo, e com a música instrumental, depois de Liszt, Wagner e Bruckner. Esses finais repentinos parecem ter caráter simbólico. Por que ocorrem eles? Tal pergunta é capaz de levar-nos à elucidação da natureza orgânica das artes. Quem as olhar atentamente verificará que jamais coube falar de uma "ressurreição" de alguma arte importante. Do estilo das pirâmides não passou nada ao dórico. Não há nenhuma ligação entre o templo "antigo" e a basílica oriental. Acreditar que no Ocidente do século XV tenha "renascido" alguma arte "antiga" é uma ilusão estranha.

Os Gêneros de Arte Apolíneo e Faustiano

O templo de Poseidon, em Pesto, e a catedral de Ulm, obras maduras do Dórico e do Gótico, diferem entre si da mesma forma que a Geometria euclidiana das superfícies limitantes e a Geometria analítica das posições ocupadas por pontos no espaço, na sua relação aos eixos. Toda a arquitetura "antiga" começa por fora; a ocidental, por sua vez, começa por dentro. A arquitetura árabe começa igualmente no interior, mas também se conserva ali. A basílica e a construção cupulada podem muito bem ostentar no seu exterior certas decorações arquitetônicas, mas essa parte não constitui a sua arquitetura. O que vemos, ao aproximarmo-nos delas, produz o efeito de uma proteção, destina-se a ocultar um mistério. A linguagem das formas, na penumbra da caverna, dirige-se exclusivamente à congregação dos fiéis, e nisso consiste justamente a afinidade entre os exemplos supremos desse estilo e os mais humildes santuários de Mitra ou as catacumbas. Neles se expressou pela primeira vez e com muita força uma alma nova. Mas, logo que o espírito germânico se apossara desse tipo basilical, realizou-se uma transformação milagrosa de todos os elementos construtivos, no que tange à sua posição e ao seu significado. No norte faustiano, a figura externa do edifício, desde a catedral até à singela habitação, permanece sempre relacionada com o sentido que determina a distribuição do espaço interno. A construção faustiana tem um "rosto", ao passo que o aspecto frontal de um períptero é simplesmente um lado do corpo arquite-

tônico, e a cúpula central, pela sua própria idéia, carece de frente. O motivo da fachada, que encara o espectador e lhe explica o sentido íntimo da casa, prevalece não somente nos nossos grandes edifícios, mas também no panorama das nossas ruas, praças e cidades, com sua multidão de janelas.

A grande arquitetura primitiva é a mãe de todas as artes subseqüentes. Determina a sua seleção e o seu espírito. Por isso, a história da arte plástica "antiga" relata o esforço incessante de chegar à perfeição de um único ideal, a saber, a conquista do corpo humano isolado, como essência do presente puro, objetivo. Erguia-se o templo do corpo desnudo, assim como a música faustiana, desde os inícios do contraponto até à composição instrumental do século XVIII, edificou uma e outra vez uma catedral de vozes. Ninguém compreendeu o *pathos* dessa tendência que a alma apolínea manifestou durante séculos inteiros, uma vez que ninguém sentiu que o objetivo do relevo arcaico, da pintura dos vasos coríntios e do afresco ático era exclusivamente o corpo material, inânime, que Policleto e Fídias conseguiram dominar por completo. Não esqueçamos que também o templo do corpo humano não tem "interior"!

A evolução dessa arte, que exclui, inexoravelmente, o espaço, ocupa os três séculos que medeiam entre 650 e 350 a. C., desde a plenitude do Dórico até ao começo do Helenismo e sua pintura de ilusão, que encerra o grande estilo. Nunca saberemos apreciar corretamente essa arte plástica, se não a concebermos como a arte definitiva, suprema da Antiguidade, como uma arte que nasceu, inicialmente, da representação confinada à superfície, e depois de sujeitar-se por algum tempo à pintura a fresco, logrou finalmente superá-la. Como ideal de forma, a estátua origina-se na pintura dos vasos arcaicos, passando pelo relevo. Da mesma pintura cerâmica, nasce o afresco, igualmente apegado a uma parede corpórea. A modificação total produz-se na obra de Policleto. A partir desse momento, já servem os grupos plásticos de modelos à pintura. Mas a realização corpórea, cúbica, que permite a contemplação da estátua de todos os lados, não é concluída senão por Lisipo, num sentido perfeitamente verista, como um "fato". Até então — inclusive a obra de Praxíteles —, deparamos com um desenvolvimento lateral das estátuas, com acentuação dos contor-

nos, de maneira que as figuras não revelam todo o seu valor senão a quem as olhe de determinados pontos de vista.

A fase correspondente da arte ocidental ocupa os três séculos que vão de 1500 a 1800, desde o fim do Gótico, posterior até ao declínio do Rococó e, com ele, ao término do grande estilo faustiano. No decorrer desses séculos, a vontade de alcançar a transcendência espacial penetra cada vez mais a consciência e, correspondendo a ela, a música instrumental desenvolve-se, até tornar-se a arte predominante. Ao princípio, no século XVII, a música parece pintar, mediante o colorido sonoro, peculiar dos instrumentos, como também mediante a contraposição de cordas e sopros ou de vozes humanas e vozes instrumentais. Espontaneamente, a música tem a ambição de igualar os grandes mestres, desde Ticiano até Velasquez e Rembrandt. Apresenta quadros. Em cada movimento, há um tema de contornos definidos, a destacarem-se do fundo do baixo contínuo. Tal é o estilo da sonata, desde Gabrieli († 1612) até Corelli († 1713). A música pinta paisagens heróicas na cantata pastoral. Desenha um retrato, por meio de linhas melódicas, nas lamentações de Ariadne, de Monteverdi (1608). Mas tudo isso desaparece com o advento dos mestres alemães. Já não cabe à pintura o papel de líder. A música torna-se absoluta, e no século XVIII é ela que, mais uma vez inconscientemente, domina sobre a pintura e a arquitetura. A escultura está sendo eliminada, gradual mas inapelavelmente, do círculo de possibilidades profundas, contidas nesse mundo de formas. A música "antiga" de estilo superior não passava, porém, de uma "escultura para os ouvidos". Essa música era monótona.

Existe na Europa ocidental uma música *ornamental* de grande estilo, e que anda ligada à história da construção das catedrais. O contraponto desenvolve-se simultaneamente com o sistema de contrafortes, deixando atrás o estilo "românico" do descanto e do *fauxbourdon*, com seus singelos movimentos paralelos e contrários. É uma arquitetura de vozes humanas, imaginável tão-somente entre aquelas abóbadas de pedra, assim como também os grupos de estátuas e os vitrais não poderiam originar-se senão ali. Ao lado dessa música, nasce nos castelos e nas aldeias a música profana, *imitativa*, dos trovadores, *minnesänger* e menestréis. Constituem-na melodias de acompanhamento simples, que emocionam o co-

ração, pela alternação de tonalidades maior e menor, e se apresentam sob a forma de canções, madrigais e *caccias*. A partir de 1400, desenvolvem-se dessa música frases de várias vozes, o rondó e a balada. É uma "arte" feita para um público. Desse modo, distinguem-se o estado de vigília e a existência, o cantor religioso e o cantor cavaleiro. A imitação encontra-se mais próxima da vida e da direção; razão por que começa com a melodia. O simbolismo do contraponto, por sua vez, pertence à extensão e interpreta, por meio da polifonia, o espaço infinito.

A evolução da frase musical rigorosa, desde o motete até à missa de quatro vozes, foi obra de Dunstaple, Binchois e Dufay, que a realizaram por volta de 1430. Permaneceu, entretanto, encerrada no círculo estreito da arquitetura gótica. Desde Fra Angélico até Miguel Ângelo imperam exclusivamente os grandes neerlandeses na música ornamental. Em Roma e Veneza anuncia-se a transição ao período posterior. Com o Barroco, a hegemonia musical passa-se para Itália, mas, ao mesmo tempo, cessa a arquitetura de ser a arte principal. Cria-se um grupo de artes especializadas, de caráter faustiano, e em cujo centro se acha a pintura a óleo. Em 1560, aproximadamente, com o estilo *a capella* de Palestrina e Orlando Lasso (ambos falecidos em 1594), chega o fim da supremacia da voz humana. Seu som restrito já não é capaz de expressar o apaixonado afã do infinito. Cede então ao clangor dos coros formados pelos instrumentos de corda e de sopro. A música gótica era arquitetônica e vocal; a barroca é pictórica e instrumental. A primeira constrói; a segunda elabora motivos. Nisso se manifesta a diferença entre a forma impessoal e a expressão personalíssima dos grandes mestres. Com efeito, todas as artes estão transformadas em artes urbanas e portanto profanas. O sistema do baixo contínuo, nascido na Itália pouco antes de 1600, requer virtuosos e não ascetas.

Daí por diante, o grande problema consistia em dilatar ao infinito o corpo sonoro, ou mais precisamente, em dissolvê-lo num espaço infinito de sons. O Gótico produzira famílias de instrumentos de determinado timbre. A essa altura, porém, surgia a "orquestra", que já não obedecia às condições da voz humana, mas incorporava essa última no conjunto das demais vozes. Isso correspondia a outra transição que se realizou simultaneamente, e que ia da análise

geométrica de Fermat à análise puramente funcional de Descartes. Em oposição à missa e ao motete vocais, apresentam-se então as grandes formas barrocas, de concepção meramente instrumental: o oratório (Carissimi); a cantata (Viadana); a ópera (Monteverdi).

Dessas formas, pertencentes ao Barroco primitivo, pictórico, desenvolvem-se no século XVII os tipos de sonata, a suíte, a sinfonia, o concerto grosso, com uma estrutura íntima cada vez mais sólida dos movimentos e das suas seqüências tanto como da elaboração temática e da modulação. Com isso, encontra-se finalmente a grande forma, que permitiu, graças a seu dinamismo espantoso, a Corelli, Handel e Bach fazerem da música uma arte perfeitamente desprovida de corpo, e que pudesse manter a hegemonia sobre as demais artes ocidentais. Quando Newton e Leibniz, por volta de 1670, descobriram o cálculo infinitesimal, já alcançara o estilo fugal a sua perfeição. E em 1740, quando Euler começou a formular a concepção definitiva da análise funcional, acharam Stamitz e sua geração a forma derradeira, amadurecida, da ornamentação musical, a composição de quatro partes, como a pura e infinita mobilidade. Pois, naquela época restava a ser dado um último passo. O tema da fuga "é"; o da composição nova "devém". Na primeira, o desenvolvimento resulta num quadro; na segunda, num drama. Ao invés de uma série de imagens, obtém-se então uma seqüência cíclica. A raiz dessa linguagem musical acha-se nas possibilidades — realizadas nesse instante — da nossa música mais profunda, mais íntima, que é a dos instrumentos de corda. Sem dúvida alguma é o violino o mais nobre dentre todos os instrumentos inventados e aperfeiçoados pela alma faustiana, para que esta pudesse revelar-nos os seus últimos mistérios. Por isso é que os momentos mais transcendentes e sagrados da nossa música, os momentos da transfiguração completa, ocorrem nos quartetos de corda e nas sonatas de violino. Na música de câmara, a arte ocidental alcança o seu apogeu. Nela, o símbolo primordial do espaço infinito recebe uma expressão tão perfeita como a que condensa o símbolo da corporeidade plena no *Doríforo* de Policleto.

Assim sendo, a música faustiana prevalece sobre todas as outras artes. Eclipsa a plástica estatuária e tolera tão-somente a arte da porcelana, que foi inventada, quando se realizava o triunfo decisivo da música de câmara. Trata-se

de uma arte em miniatura, totalmente musical, refinada, avessa ao espírito "antigo" e contrária aos preceitos do Renascimento. A escultura gótica é um ornamento inteiramente arquitetônico; é, por assim dizer, o arabesco humano. A do Rococó, muito ao contrário, oferece-nos o curioso exemplo de uma pseudo-escultura, que na realidade se submete por completo à linguagem das formas musicais. Nesse pormenor, percebe-se até que ponto a técnica predominante no primeiro plano da vida artística pode achar-se em contradição com a verdadeira linguagem formal, a esconder-se atrás dela. A música transformou igualmente a arquitetura barroca de Bernini, infundindo-lhe o seu espírito e criando a do Rococó, sobre cuja ornamentação transcendente "brincam" luzes, à maneira de sons, a fim de dissolverem em polifonias ou harmonias todos os elementos reais e construtivos. Deparamos aí com arquitetônicos trinados, cadências, passagens, que levam ao extremo a identidade da linguagem formal, expressa por essas salas e galerias e pela música composta para ser executada em tal ambiente. Dresde e Viena são os centros desse mundo idoso, que já não tem muitos anos de vida; o mundo milagroso de uma música de câmara visível, nos móveis retorcidos, nos quartos revestidos de espelhos, nas poesias pastoris, nos grupos de porcelanas. Trata-se da derradeira expressão perfeita de um grande estilo ideado pela alma ocidental, quando já declinava o sol do seu outono. Esse mundo desapareceu definitivamente nos dias do Congresso de Viena.

O Renascimento Como Movimento Antigótico (Antimusical)

A arte do Renascimento, considerada sob esse prisma, representa uma reação contra o espírito da música faustiana, parecida com o rumor dos bosques; dessa música do contraponto que se preparava para instalar seu reino em toda a linguagem formal da cultura do Ocidente. O Renascimento partiu, com absoluta lógica, do Gótico já maduro, no qual essa aspiração se manifestara abertamente. Não negou nunca essa sua origem, nem tampouco o caráter de simples movimento de oposição, cuja índole tinha de permanecer dependente das formas do movimento primitivo. A revolta renascentista é o efeito contrário da corrente gótica, a produzir-se vacilante. Precisamente por essa razão, carece de

genuína profundidade, nos dois sentidos da palavra: sem profundidade da idéia e sem profundidade nos fenômenos. No que se refere à idéia, basta recordarmo-nos da paixão desenfreada com que explodiu o sentimento universal do Gótico em toda parte da paisagem ocidental. Compreenderemos então o caráter do movimento que, por volta de 1420, iniciou-se num círculo restrito de espíritos seletos, eruditos, artistas, humanistas. No primeiro caso estava em jogo o ser ou não ser de uma alma nova, ao passo que no segundo se ventilavam questões de gosto. O Gótico abrangeu a vida inteira, até aos seus mais ocultos recantos. Criou um homem novo, um mundo inédito. O Renascimento, por sua vez, apoderou-se de algumas artes plásticas e verbais, e a isso se limitou. Não alterou de modo algum a maneira de pensar ou o sentimento vital do Ocidente europeu.

Houve na Antiguidade um movimento a corresponder ao Renascimento, como força antigótica, contrária ao espírito da música polifônica. Refiro-me ao movimento dionisíaco, antidórico, oposto ao sentimento cósmico da plástica apolínea. Esse movimento não se originou no culto trácio de Dioniso, mas o empregou como arma e símbolo oposto aos da religião olímpica, assim como em Florença se recorreu ao culto da Antiguidade, para justificar e revigorar sentimentos já existentes. Na Grécia, a vigorosa rebeldia manifestou-se no século VII a. C. Portanto, teve que ocorrer no Ocidente do século XV.

Da própria natureza de um movimento de oposição resulta o fato de que é fácil definir o que ele combate, mas difícil averiguar o que pretende. Eis o que complica toda e qualquer pesquisa renascentista. A arte do Renascimento é propriamente uma arte antigótica. Falar de música renascentista representa uma contradição em si. A música na corte dos Medici era a *ars nova* da França meridional. A que era executada na catedral de Florença obedecia às regras do contraponto neerlandês. Mas ambas eram igualmente góticas e pertenciam a todo o Ocidente. Na realidade, a Itália não participou intimamente do advento do estilo gótico. Ao fim do primeiro milênio da nossa era, achava-se sob o domínio irrestrito do gosto bizantino, na sua parte oriental, e do gosto árabe, nas regiões do Sul. Ao arraigar-se em seu solo, o Gótico já estava plenamente maduro. Criou, no entanto, raízes na Itália, com um fervor e uma força tais como não

revela nenhuma das grandes obras renascentistas. Lembremo-nos, sob esse aspecto, do *Stabat Mater*, do *Dies Irae*, de Catarina de Siena, de Giotto e de Simone Martini.

Se o Renascimento tivesse sido uma renovação do sentimento cósmico da Antiguidade — mas que significa isso? —, deveria ter substituído o símbolo do espaço encerrado, ritmicamente distribuído pelo símbolo do corpo arquitetônico harmonioso. Contudo não se pensou jamais em tal coisa. Antes, pelo contrário, o Renascimento cultivou exclusivamente uma arquitetura do espaço, prescrita pelo Gótico. Somente o seu alento, sua serenidade clara, equilibrada, diferem da tormentosa impetuosidade nórdica, sendo meridionais, luminosos, despreocupados, entregues. Esta, e não outra, é a diferença. Não há na arquitetura do Renascimento nenhuma idéia construtiva que fosse nova. Se, de todas as obras que lhe serviram de modelo, deduzíssemos aquelas que se originaram depois dos tempos dos imperadores romanos e, portanto, fazem parte do mundo das formas mágicas, nada nos sobraria. Dos próprios edifícios da última fase da arquitetura romana, o Renascimento eliminou aos poucos quaisquer sinais que lhe recordassem a grande época precedente ao começo do Helenismo. Parece-me significativo o seguinte fato: o motivo predominante no Renascimento, e que, devido à sua índole meridional, é considerado o seu característico mais típico e mais distinto, é a combinação do arco redondo com a coluna; esse motivo pouco tem que ver com o Gótico, mas nem sequer existe no estilo "antigo".

Ora, é precisamente nesse momento que vêm do Norte as influências decisivas que contribuíram para que o Sul se emancipasse de Bizâncio e, em seguida, desse o passo do Gótico ao Barroco. Na região que se estende de Paris a Colônia e Amesterdã, nasceram, ao lado da arquitetura gótica, o contraponto e a pintura a óleo. Dali provinham Dufay e Willaert, que a partir de 1428, e respectivamente 1516, trabalharam na capela pontifícia. O segundo fundou em 1527 a escola da Veneza, que tem capital importância para o estilo barroco da música, e na qual o substituiu De Rore, natural de Antuérpia. Um florentino encarregou Hugo van der Goes de pintar o altar dos Portinari, para Santa Maria Nuova, e encomendou a Memling um Juízo Final. Muitos outros quadros neerlandeses, sobretudo retratos, foram adquiridos por italianos e exerceram extraordinária influência. Em 1450,

o próprio Rogier van der Weyden encaminhou-se a Florença, onde a sua arte foi admirada e imitada. Por volta de 1470, Justus van Gent introduziu a pintura a óleo na Úmbria, e Antonello da Messina, que estudara nos Países Baixos, fez o mesmo em Veneza.

O alto Renascimento é, aparentemente, o momento em que a música é expulsa dos domínios da arte faustiana. Em Florença, único lugar onde as paisagens das culturas "antiga" e ocidental confinam uma com a outra, conservou-se, durante alguns decênios, e em conseqüência de um grandioso esforço de rebeldia metafísica, uma imagem da Antiguidade que deve os seus característicos mais profundos, sem nenhuma exceção, à mera negação do Gótico. Essa imagem continua válida para o nosso sentimento, não para o nosso senso crítico, ainda hoje, muito além dos tempos de Goethe. O grande feito de Giotto e de Mesaccio é apenas na aparência uma renovação do modo de sentir apolíneo. A experiência íntima da profundidade, o ideal da extensão, que lhe serve de base, não é o corpo apolíneo, desprovido de espaço, cerrado em si, mas o espaço gótico. Os fundos, ainda que recuem, continuam existindo. Há, todavia, a abundância de luz, a transparência, a imponente serenidade meridiana do Sul, que na Toscana, e unicamente nela, transformam o espaço dinâmico num espaço estático, cujo mestre se tornou Piero della Francesca. Tampouco se deve deixar de reconhecer o oculto dinamismo da escultura toscana. Em vão se procuraria uma obra ateniense afim com a estátua eqüestre de Verrocchio.

Em face da pureza da forma, infinitamente íntima, esquecemos até que ponto o Gótico é superior ao Renascimento, no que se refere à força primitiva e à profundidade. Convém, entretanto, repetir que o primeiro é a única base do segundo. O Renascimento não compreendeu e ainda menos ressuscitou a autêntica Antiguidade. Nem sequer entrou em contato com ela. O espírito daquela roda florentina, totalmente inspirada por influências literárias, forjou um nome atraente para dar ao aspecto negativo do movimento um sentido afirmativo. Esse nome demonstra quão pouco sabem tais correntes artísticas a respeito de sua própria natureza. Não importa que o Renascimento empregue elementos "antigos", contanto que esses somente lhe sirvam para expressar alguma coisa completamente contrária à alma antiga. Ainda

na obra de Donatello, elementos dessa espécie são muito mais raros do que no Barroco maduro. Não se encontrará na arquitetura da sua era nenhum capitel que seja rigorosamente "antigo".

E todavia conseguiu-se em alguns instantes do Renascimento produzir algo maravilhoso, que a música teria sido incapaz de exprimir: um sentimento de ventura causada pela perfeita proximidade; a emoção originada por efeitos espaciais puros, serenos, redentores, em virtude de uma estrutura luminosa, livre da apaixonada mobilidade do Gótico e do Barroco. Isso não é "antigo". É, entretanto, um sonho da existência "antiga", o único que a alma faustiana logrou sonhar, e no qual lhe ocorreu esquecer-se a si mesma.

O Caráter do Barroco

E somente nesse instante, com o advento do século XVI, realiza-se a transformação absoluta da pintura ocidental. Termina a supremacia da Arquitetura, no Norte, e da Escultura, na Itália. A Pintura torna-se polifônica, "pictórica", e vai em busca do infinito. As cores convertem-se em sons. Até então, o fundo fora tratado com indiferença por ser considerado como mero complemento. Quase que se dissimulara a sua qualidade de espaço. Daí por diante, porém, adquire importância decisiva. Inicia-se uma evolução que não tem igual em nenhuma outra cultura, nem sequer na chinesa que, sob muitos aspectos, assemelha-se à nossa. O fundo, como signo do infinito, vence o primeiro plano, sensível e palpável. Consegue-se finalmente — e nisso reside a diferença entre o estilo pictórico e o estilo desenhista — concentrar no movimento do quadro a experiência íntima da profundidade, peculiar da alma faustiana. O "espaço em relevo", tal como o vemos na obra de Mantegna, esse espaço com seus planos sucessivos, converte-se, na arte de Tintoretto, em energia dirigida. A essa altura, o horizonte começa a aparecer no quadro, como o grande símbolo do espaço cósmico ilimitado, que abrange os objetos particulares, visíveis, e lhes confere funções simplesmente acidentais. Não encontraremos a menor indicação do horizonte nem nos relevos egípcios nem nos mosaicos bizantinos nem tampouco nos vasos ou afrescos "antigos". Não deparamos com ele nos seus congêneres helenistas, com sua especialidade restrita

ao primeiro plano. Essa linha, em cuja vaporosidade indistinta se confundem o céu e a terra, essa linha, que é a essência e o símbolo máximo da distância, representa o princípio infinitesimal da pintura. Das longinqüidades do horizonte ressoa a música do quadro, e por essa razão pintam os grandes paisagistas da Holanda, na realidade, exclusivamente fundos e atmosfera, bem ao contrário dos mestres "antimusicais", como Signorelli e, sobretudo, Mantegna, que pintavam apenas primeiros planos, quer dizer, relevos. No horizonte, a música supera a plástica; a paixão da extensão prevalece sobre a sua substância. Pode-se dizer que em nenhuma tela de Rembrandt existe um plano "dianteiro". As nuvens têm igual significado simbólico. A Antiguidade desconhece por completo esse motivo artístico, e os pintores renascentistas tratam-no com certa superficialidade brincalhona, ao passo que o Norte gótico muito cedo nos permite visões remotas, sumamente misteriosas, de massas de nuvens e, através delas, do que se encontra mais além. Os venezianos, especialmente Giorgione e Paulo Veronese, revelaram-nos por sua vez todo o infinito encantado desse mundo atmosférico, dos espaços celestes, habitados por seres flutuantes, volúveis, amontoados, que estão iluminados por uma luz de milhares de cores. Grünewald tanto como os neerlandeses intensificaram essa magia, dando-lhe o caráter de tragédia, e El Greco introduziu na Espanha a grande arte do simbolismo das nuvens.

Na arte da jardinagem, desenvolvida simultaneamente com a pintura a óleo e o contraponto, aparecem com perfeita lógica os vastos lagos, as alamedas de faias, os renques de arbustos, as vistas abertas por clareiras, e as galerias. Tudo isso procura expressar, no próprio panorama da natureza livre, a mesma tendência que os neerlandeses primitivos consideravam o objeto principal da sua arte, e que Brunellesco, Alberti e Piero della Francesca estruturaram teoricamente. Refiro-me à perspectiva linear na pintura. O ponto para o qual convergem todas as linhas da perspectiva encontra-se no infinito. A pintura "antiga" não tinha perspectiva, uma vez que evitava e não reconhecia a distância. Por conseguinte, o parque, a composição consciente da natureza, inspirada pelo afã de produzir efeitos de longinqüidade espacial, não tem lugar no círculo das artes "antigas". O elemento mais importante no quadro do jardim ocidental consis-

te, pois, no *point de vue* dos grandes parques do Rococó. Em sua direção abrem-se as alamedas e as veredas ladeadas de arbustos podados, e atrás dele perde-se o olhar na vastidão que recuá cada vez mais. Ao vislumbrar o infinito, a mirada desvenda aos olhos da humanidade faustiana o sentido da Natureza. Nós, e não os helenos, nem tampouco os homens do Renascimento maduro, sentimos e buscamos as vistas ilimitadas que se nos descortinam a partir dos cumes de altas montanhas. Trata-se de um anelo faustiano. Desejamos estar sós, no espaço infinito. A grande façanha dos mestres jardineiros franceses consistiu, precisamente, na intensificação extrema dessa tendência. Sob esse critério, fizeram época, as criações de Fouquet, em Vau-le-Vicomte, e sobretudo as de Lenôtre.

A própria palavra "longínquo" tem na poesia lírica ocidental de todos os idiomas certo matiz de melancolia outonal, que em vão procuraríamos nos poetas gregos ou latinos. Já o encontramos nos cânticos ossiânicos, de Macpherson, em Hölderlin, como também nos ditirambos de Dioniso, de Nietzsche, e, finalmente, na obra de Baudelaire, Verlaine, George e Droem. A poesia decadente das alamedas amareladas, das intermináveis ruas retas das nossas metrópoles, das fileiras de pilares nas nossas catedrais, dos cumes inalcançáveis de uma cordilheira — tudo isso mostra mais uma vez que a nossa experiência íntima da profundidade, experiência por meio da qual criamos para nós o espaço cósmico, é, em última análise, a certeza absoluta de um destino, de uma direção prefixada, do tempo, do irrevogável. Ao contemplarmos o horizonte, como se ele fosse o futuro, sentimos imediatamente que o tempo é idêntico à "terceira dimensão" do espaço vivido, da dilatação vivente.

A pintura a óleo e a música instrumental perfazem uma evolução orgânica, cujo objetivo, já percebido na época gótica, foi alcançado no Barroco. Ambas essas artes, que são faustianas no sentido mais elevado da palavra, constituem, dentro desses limites, protofenômenos. Têm uma alma, uma fisiognomonia e, portanto, uma história, que pertence somente a elas. A escultura, por sua vez, limita-se a umas poucas obras formosas, porém acidentais, nascidas à sombra da pintura, da jardinagem ou da arquitetura, e que poderiam muito bem faltar no quadro da arte ocidental. Já cessou de existir um estilo plástico daquele significado que se confere aos

estilos pictórico e musical. A linguagem da escultura perdeu sua importância. É totalmente impossível expressar num busto o que contém um retrato de Rembrandt. Às vezes aparece um escultor de certa envergadura, tal como Bernini, como os mestres da escola ibérica da mesma fase, como Pigalle ou como Rodin, mas quase sempre torna-se evidente que se trata de um imitador tardio do Renascimento. como Thorwaldsen, de um pintor disfarçado, como Houdon ou Rodin, de um arquiteto, como Bernini e Schlüter, ou de um decorador, como Coyzevox. E sua própria aparição demonstra claramente que essa escultura, desprovida de conteúdo faustiano, já não tem nenhuma missão, nenhuma alma e nenhuma história vital, no sentido de uma evolução completa do seu estilo.

O Simbolismo das Côres

A pintura "antiga", com seu estilo rigoroso, usava uma paleta limitada às seguintes cores: amarelo, vermelho, preto e branco. Há muito tempo que esse fato estranho chamou a atenção dos estudiosos. Para explicá-lo, estes, apelando apenas a motivos superficiais, materialistas, chegaram a recorrer a hipóteses estapafúrdias, como a de um pretenso daltonismo dos gregos. Também Nietzsche falou dessa possibilidade (*Aurora*, 426). O azul e o vermelho são as cores do céu, do mar, das planuras férteis, das sombras dos meios-dias do Sul, da tarde e das serras distantes. São cores que essencialmente pertencem a atmosferas e não aos próprios objetos. São frias. Anulam a corporeidade e provocam a impressão do vasto, longínquo, ilimitado. Assim se justifica que os azuis e os verdes "infinitesimais" sejam empregados como elementos criadores de espaço no curso de toda a história da pintura a óleo perspéctica, desde os venezianos até ao século XIX. E ambas essas cores constituem a dominante, o tom que sustenta o sentido inteiro do colorido, o baixo contínuo com o qual harmonizam as tonalidades quentes, de amarelo e vermelho, utilizadas parcimoniosa e subseqüentemente. Não me refiro àquele verde intenso, alegre, próximo, que Rafael e Dürer usam de vez em quando, porém não com muita freqüência, nas vestes das suas personagens. Falo de um verde-azulado, indistinto, a cambiar com milhares de matizes de branco, cinza, marrom. Penso numa cor pro-

fundamente musical, na qual se acha imersa toda a atmosfera, sobretudo nos gobelinos. É ela o elemento principal daquilo que, em oposição à perspectiva linear, foi qualificado de perspectiva atmosférica, e que, em oposição à perspectiva renascentista, poderia ter recebido a denominação de perspectiva barroca. Nela, a força da impressão de profundidade intensifica-se cada vez mais, como percebemos na Itália, nas telas de Leonardo, Guercino e Albani, na Holanda, nas obras de Ruysdael e Hobbema, e especialmente nos quadros dos grandes franceses, desde Poussin, Lorrain e Watteau até Corot. O azul, outra cor perspectiva, sempre se mantém em relação com o escuro, o tenebroso, o irreal. Não penetra, mas nos leva a lugares distantes. O azul e o verde são cores transcendentes, espirituais, nada sensuais. O amarelo e o vermelho, as cores "antigas", são as cores da matéria, da proximidade, e falam a linguagem do sangue. O vermelho é a cor característica da sexualidade. O amarelo e o vermelho são as cores populares, as cores das multidões, das crianças, das mulheres e dos selvagens. Na Espanha e em Veneza, o homem distinto — no afã inconsciente de manter-se reservado e distante — prefere os tons pomposos do preto ou do azul. O amarelo e o vermelho — as cores euclidianas, apolíneas, politeístas — são, finalmente, as cores do primeiro plano, também na esfera social; quer dizer, as cores das ruidosas aglomerações, das feiras, das festas vulgares. O azul e o verde — as cores faustianas, monoteístas — são as cores da solidão, da solicitude, do laço que liga o momento ao passado e ao futuro; são as cores do destino como predeterminação inerente ao Universo.

O emprego mais importante de um verde sombrio como cor do destino depara-se-nos na obra de Grünewald, cujos noturnos, na sua indizível potência de espacialidade, foram igualados unicamente por Rembrandt. Em face deles, temos a impressão de que esse verde-azulado, aquela mesma cor que envolve às vezes o interior das grandes catedrais, poderia ser denominada a cor católica por excelência, supondo que se aplique esse nome exclusivamente ao Cristianismo faustiano, fundado, em 1215, pelo Concílio Lateranense e aperfeiçoado pelo Tridentino. Tal cor, com sua silenciosa grandeza, dista certamente tanto do suntuoso fundo dourado das imagens cristão-bizantinas como das cores "gárrulas", joviais, pagãs, dos tempos e das estátuas gregas. Não se esqueça

que essa cor, ao contrário do amarelo e do vermelho, necessita, para produzir efeito, de espaços interiores onde as obras de arte estejam expostas. A pintura antiga é decididamente uma arte pública; a pintura ocidental é arte de estúdio. Em toda a grande pintura a óleo, desde Leonardo até ao fim do século XVIII, não há nenhuma tela destinada a ser exibida à luz crua do dia. Nesse pormenor, depara-se-nos mais uma vez a oposição entre a música de câmara e a estátua isolada. O exemplo da pintura egípcia bastaria para refutar quaisquer tentativas de explicar essa circunstância pelas peculiaridades do clima.

O Fundo Dourado e o "Pardo de Atelier"

A arte árabe expressou o sentimento mágico do Universo por meio do fundo dourado dos seus mosaicos e retábulos. Agora nos é possível estudar as almas de três culturas, à procura da solução de problemas muito semelhantes. A alma apolínea não reconhecia como real senão aquilo que estivesse presente, imediatamente, no lugar e no tempo, e por isso excluía das suas imagens o fundo; a alma faustiana, superando quaisquer barreiras sensíveis, almejava o infinito, e por isso servia-se da perspectiva para trasladar a regiões distantes o centro de gravidade das suas idéias plásticas; a alma mágica sentia todos os acontecimentos como a expressão de certas potências misteriosas, que impregnassem a caverna do Universo de sua substância espiritual, e por isso cerrava o cenário mediante um fundo dourado, empregando assim um recurso contrário a todas as cores existentes na Natureza. O ouro não pode, de fato, ser considerado como cor. As cores são naturais, ao passo que o brilho metálico é sobrenatural e quase nunca se encontra na Natureza. [1] Ele nos recorda os outros símbolos dessa cultura, a alquimia e a

---

(1) O lustro brilhante da pedra na arte egípcia tem igualmente uma profunda significação simbólica, uma vez que mantém o olhar num movimento que o conduz por sobre a superfície da estátua e produz dessa maneira o efeito da anulação da corporeidade. A escultura grega transpôs, muito ao contrário, o caminho que se iniciou com o *poros*, passou pelo uso do mármore de Naxos e progrediu finalmente ao emprego dos transparentes mármores de Paros e do Pentélico. Nisso se patenteia o seu propósito de fazer com que o olhar penetre a essência material do corpo.

cabala, a pedra filosofal, o livro sagrado, o arabesco, a forma interna dos contos de *As Mil e Uma Noites*. O ouro brilhante priva o cenário, a vida, os corpos, da sua existência palpável. O fundo dourado desses quadros, no território da Igreja ocidental, tem, portanto, um significado acentuadamente dogmático. Expressa a essência e a atividade do espírito divino. Representa a configuração árabe da consciência cósmica cristã. Quando, na primeira fase do Gótico apareceram os primeiros fundos "realistas", com céus verde-azulados, horizontes vastos e perspectivas de profundidade, causavam, inicialmente, a impressão de algo profano e mundano. Sentiu-se muito bem a modificação dogmática que se manifestava em tal inovação. O cisma definitivo produz-se quase ao mesmo tempo na Igreja e na Arte. Simultaneamente com a concepção do fundo paisagístico das cenas reproduzidas, nasce o conceito do dinamismo ilimitado de Deus. E quando desaparecem os fundos dourados dos quadros religiosos, cessam de ser ventilados nos concílios ocidentais aqueles problemas ontológicos, mágicos, a respeito da divindade, e que haviam provocado discussões apaixonadas em todos os concílios orientais, no de Nicéia tanto como nos de Éfeso e Calcedônia.

Os venezianos descobriram a técnica da pincelada visível. Introduziram-na na pintura a óleo como motivo musical, criador de espacialidade. No fato de o labor do pincel permanecer visível e conservar-se, por assim dizer, em constante estado de realização, manifesta-se um senso histórico. Na obra do pintor deseja-se perceber, não somente algo que *deveio*, mas também algo que *está devindo*. Era precisamente isso que procurava evitar o Renascimento. As pinceladas avulsas que pela primeira vez surgem nas telas do ancião Ticiano, como uma linguagem de formas totalmente nova, são os acentos de um temperamento individual, tão característico como as cores orquestrais de Monteverdi, um fluxo melódico tal como se nos depara nos madrigais venezianos dessa mesma época. Vemos ali raias e manchas, que se encontram lado a lado, sem transição, que se entrecruzam, encobrem-se, confundem-se entre si e dão ao elemento cromático infinita mobilidade. A fisionomia da pincelada tem caráter puramente musical e representa um tipo de ornamentação completamente novo, riquíssimo, pessoal, desconhecido de todas as demais culturas. A partir desse momento, o conceito do tempo musical faz parte da produção pictórica.

A trama aérea das pinceladas dissolve igualmente a superfície sensível das coisas. Os contornos somem-se no claro-escuro. O espectador precisa olhar o quadro de alguma distância para que os valores colorísticos do espaço lhe propiciem impressões corpóreas. Quem gera os objetos é a atmosfera movimentada pelo jogo de cores.

Mas também aparece, a partir dessa época, na pintura ocidental um símbolo de suprema importância: a cor denominada "pardo de atelier", e que, aos poucos, suaviza a realidade de todas as demais cores. Os florentinos mais antigos ainda não a conheciam, nem tampouco os mestres primitivos dos Países Baixos e da Renânia. Pacher, Dürer e Holbein, por mais passionalmente que se exibissem em sua obra a tendência para a profundidade espacial, não a empregaram em momento algum. Ela triunfa tão-somente em fins do século XVI. Esse pardo não renega a sua descendência daquele verde "infinitesimal" dos fundos de Leonardo, de Schöngauer e de Grünewald, mas tem um poder muito maior sobre as coisas. Leva até ao fim a luta travada entre o espaço e a matéria. Supera também os recursos primitivos da perspectiva linear, com seu caráter renascentista, dependente de motivos arquitetônicos. Mantém ininterruptamente uma ligação misteriosa com a técnica impressionista das pinceladas visíveis. Tanto essa cor como a referida técnica volatilizam a existência palpável, e transformam-na definitivamente na aparência atmosférica. Na evolução do estilo ocidental, a invenção do "pardo de atelier" representa uma culminância. Em oposição ao verde anterior, essa cor tem um quê de Protestantismo. Antecipa o panteísmo nórdico do século XVIII, propenso a vagar por regiões ilimitadas, tais como expressam os versos dos arcanjos no Prólogo do *Fausto* de Goethe. A atmosfera do *Rei Lear* e do *Macbeth* muito se parece com ela. Ao mesmo tempo, busca a música instrumental harmonias cada vez mais ricas, correspondentes à nova tendência da pintura a óleo, que deseja criar um cromatismo pictórico, partindo das cores puras, justapondo um sem-número de matizes pardacentos e aproveitando o contraste das pinceladas avulsas. Ambas essas artes criam doravante em seus mundos de sons e de cores — sons cromáticos e cores sonoras — uma atmosfera de pura espacialidade, que já não envolve o homem como figura e corpo, mas representa a alma desnuda.

Esse pardo atmosférico, totalmente estranho ao Renascimento, é a mais irreal de todas as cores. Trata-se da única cor fundamental inexistente no arco-íris. Há brancas, amarelas, verdes, vermelhas e azuis da mais absoluta pureza. Mas uma luz parda que seja pura permanece fora das possibilidades da nossa natureza. Na obra de Constable, fundador de uma pintura civilizada, manifesta-se uma aspiração artística diferente, que anda à procura de uma expressão. E esse mesmo pardo, que ele aprendeu dos holandeses, e que para estes significava o destino, Deus, o sentido da vida, representa para Constable outra coisa, a saber, mero romantismo, sensibilidade, saudade de algo que acaba de esvair-se, recordações do grandioso passado da agonizante pintura a óleo. Os derradeiros mestres alemães, Lessing, Marées, Spitzwag, Diez, Leibl, cuja arte tardia é um resquício do Romantismo, uma retrospeção, um eco, conservaram a tonalidade parda como um precioso legado de épocas passadas e entraram em conflito com as tendências conscientes da sua geração, a geração de Haeckel, com sua pintura ao ar livre, que não tem alma e mata as almas. Faziam-no porque o seu íntimo os impedia de abandonarem esse último característico do grande estilo.

Os mais ensimesmados dentre os mais famosos pintores são os que melhor compreenderam essa cor; sobretudo Rembrandt. Os misteriosos pardos das suas obras mais importantes têm sua origem na profunda luminosidade de certos vitrais góticos e no crepúsculo que paira sobre as altas abóbadas das catedrais. Daí por diante, o pardo tornara-se a cor genuína das almas orientadas historicamente. Nietzsche falou certa vez da música parda de Bizet, mas essa palavra se aplica melhor à música que Beethoven compôs para instrumentos de cordas [1], e em épocas mais recentes, ao som orquestral de Bruckner, que amiudadamente enche o espaço

---

(1) Os instrumentos de cordas representam na orquestra as cores das coisas distantes. O verde azulado de Watteau já se encontra no *bel canto* napolitano, por volta de 1700, tanto como na obra de Couperin, Mozart e Haydn, ao passo que achamos os tons pardacentos dos holandeses em Corelli, Händel e Beethoven. Também os sopros de madeira evocam claridades longínquas. As cores da proximidade, as cores populares, que são o amarelo e o vermelho, constituem o timbre dos instrumentos de metal, cujo som corpóreo toca as raias da vulgaridade. O som de um violino antigo quase que não possui corporeidade.

de tonalidades pardas e douradas. Todas as outras cores ficam relegadas a funções subalternas: o amarelo claro e o cinabrino de Vermeer, que com uma insistência verdadeiramente metafísica penetram o espaço como que vindas de outro mundo, ou as luzes amarelo-esverdeadas e vermelhas de sangue, de Rembrandt, que parecem brincar com o simbolismo do espaço.

Pátina

Chamei o pardo de cor histórica. Converte ele a atmosfera do espaço plástico num signo de direção, do futuro. O mesmo sentido pode ser dado às demais cores das regiões longínquas, e isso conduz a uma nova e muito estranha ampliação do simbolismo ocidental. Os helenos tinham finalmente chegado a preferir o bronze dourado ao mármore policrômico, para expressarem, mediante a aparência esplendorosa sob o profundo azul do céu, a idéia de unicidade de tudo quanto fosse corpóreo. [1] Mas as estátuas desenterradas na época do Renascimento achavam-se cobertas de uma pátina verde e preta, de centenas de anos, e os descobridores saboreavam tal impressão histórica, cheios de reverência e nostalgia. Desde então, o nosso senso de forma santificou esses verdes e pretos "remotos".

Como símbolo de transitoriedade, a pátina entra numa relação singular com os símbolos do relógio e das cerimônias do sepultamento. Corresponde àquele anelo da alma faustiana que cultiva as ruínas e outros testemunhos do passado. Já nos tempos de Petrarca, manifesta-se essa tendência, através das coleções de antiguidades, manuscritos, moedas, bem como nas peregrinações feitas ao Foro Romano e a Pompéia, nas escavações e nas pesquisas filológicas. Os aquedutos da Campanha, os túmulos etruscos, as ruínas de Luxor e de Karnak, os velhos castelos da Renânia, o Limes romano, Hersfeld e Paulincella, estão sendo guardados com o profundo respeito que nos inspira o próprio estado de ruína. Mantemo-los nesse estado, porquanto um sentimento vago nos

---

(1) Não se confunda a tendência manifestada pelo brilho dourado de uma estátua erguida ao ar livre com a propensão árabe pelo cintilante fundo dourado, a cerrar o espaço atrás das figuras, na penumbra dos interiores.

adverte contra qualquer reconstrução, que talvez ponha a perder algo difícil de formular com palavras, algo que jamais se poderá recuperar. O homem "antigo", por sua vez, desconhecia totalmente tal respeito aos restos destroçados de antanho, e por isso removia o que já não estava de acordo com o presente. A paisagem heróica no estilo de Claude Lorrain é inimaginável sem ruínas. O parque inglês, com seu ânimo atmosférico, e que, por volta de 1750, substituiu o francês, abandonou as grandiosas perspectivas desse último, em prol da "natureza" sentimental de Addison e Pope, e ainda acrescentou o motivo das ruínas artificiais, destinadas a conferirem à paisagem maior profundidade histórica.[1] Nunca se inventou coisa mais excêntrica. Mas, na realidade, não adoramos a estátua "antiga", mas o torso. Este sofreu um destino. Envolve-o uma certa auréola de eras remotas. Nosso olhar deleita-se a completar o espaço vazio dos membros ausentes com o compasso e o ritmo de linhas invisíveis. Um conserto bem feito bastaria para acabar com o mágico encanto de possibilidades ilimitadas. Suponhamos que o *Doríforo* de Policleto apareça diante de nós em bronze fulgurante, com seus olhos de esmalte e sua cabeleira dourada; produziria ele o mesmo efeito da estátua enegrecida pela idade? E não perderiam as torres e as cúpulas das nossas cidades antigas a sua profunda magia metafísica se as cobríssemos de chapas de cobre novo? Para nós, como também para os egípcios, a velhice enobrece. Para os homens "antigos", desvalorizava os objetos.

---

(1) Home, filósofo inglês do século XVIII, diz, ao tecer certas considerações acerca dos parques ingleses, que as ruínas góticas representavam o triunfo do tempo sobre a força, ao passo que as gregas revelavam a vitória da barbárie sobre o bom gosto. Foi na mesma época que se descobriu a beleza do Reno, com seus castelos em ruínas, e que desde então se tornou o rio histórico dos alemães.

A MÚSICA E A ESCULTURA

O NU E O RETRATO

Tipos de Apresentação do Vulto Humano

Uma vez que o mundo, a cercar-nos, é — abstração feita do que possa ser além disso — um macrocosmo relacionado com o microcosmo, um imenso conjunto de símbolos, tinha esse simbolismo de tomar conta do próprio homem, na proporção em que este fazia parte da trama da realidade e se apresentava como fenômeno. Mas, na impressão que o homem produzia sobre seus semelhantes, que elemento podia aspirar à categoria de um símbolo? Onde se acham sua essência e o sentido da sua existência concentrados e expostos à contemplação? A resposta a todas essas perguntas é dada pela Arte.

Tal resposta carecia, no entanto, ser diferente em cada cultura. A alma apolínea, euclidiana, puntiforme, sentiu o corpo empírico, buscadora de tudo quanto fosse distante, achou tal expressão, não na pessoa, não no *soma*, mas na personalidade no caráter, ou como se queira denominar esse quê. O que o homem apolíneo e sua arte podem reclamar como seu característico peculiar é a apoteose da aparência física no sentido literal da palavra, o equilíbrio rítmico dos membros, o desenvolvimento harmonioso da musculatura. Porém isso não é pagão, em oposição ao Cristianismo, é ático, em oposição ao Barroco.

A escultura "antiga", depois de ter separado a figura da parede (real ou imaginária), e depois de tê-la colocado, livre,

no pedestal, sem nenhuma relação ao contorno, permitindo que ela pudesse ser estudada de todos os lados, desenvolveu-se logicamente rumo à representação exclusiva do corpo desnudo. E o que a distingue de todas as demais espécies de plástica, na História Universal das Artes, é ter ela tratado as superfícies limitativas com fidelidade anatômica inteiramente convincente. O que para o homem "antigo" significava o modelado perfeito da superfície corpórea, enunciava para o homem faustiano, com absoluta lógica, o retrato, expressão mais característica e mais plena do seu sentimento de vida. A maneira grega de tratar o nu é a grande exceção, e somente nesse caso único logrou elevar-se à categoria de uma arte de primeira grandeza. [1]

O nu e o retrato! Nunca ninguém sentiu até agora a oposição existente entre esses dois aspectos do homem, e por isso jamais se percebeu toda a profundidade desse fenômeno histórico-artístico. Mas, para conhecermos a importância do retrato ocidental, em confronto com o egípcio e o chinês, é preciso considerarmos uma modificação fundamental que se verificou nos idiomas do Ocidente, e que prenunciou, desde os tempos dos merovíngios, o advento de um novo modo de sentir da vida. A transformação a que me refiro estende-se igualmente ao alemão antigo e ao latim vulgar, mas alcança unicamente as línguas desenvolvidas na região materna da nascente cultura; quer dizer que atinge o norueguês e o espanhol, porém não o romeno. Não se pode explicar esse fato à base do espírito das línguas e das "influências" exercidas por uma sobre a outra, mas exclusivamente à base do espírito dos homens que elevam o uso de palavras à categoria de um símbolo. Em lugar de *sum*, que em gótico seria *im*, diz-se *ich bin, I am, je suis; em* vez de *fecisti*, surgem as frases *tu habes factum, tu as fait, du habes gitân;* e assim, sucessivamente, *daz wip, un homme, man hat.* Ante-

---

(1) Em outras regiões, como, por exemplo, o Egito antigo ou o Japão — com isso antecipamos a refutação de um argumento especialmente banal e estúpido — o espetáculo de pessoas desnudas era muito mais freqüente do que em Atenas, e todavia ocorre que o japonês apreciador de arte considere hoje ridícula e vulgar a representação insistente do nu. Este se encontra de vez em quando, assim como acontece com Adão e Eva na catedral de Bamberg, mas é tratado como um assunto desprovido de possibilidades especiais.

riormente, ninguém soube explicar esse fenômeno misterioso, já que as famílias lingüísticas eram consideradas como seres. Mas o enigma dissipar-se-á imediatamente, para quem descobrir na estrutura da frase o retrato da alma. É nesse ponto que a alma faustiana começa a imprimir sua marca a estados gramaticais das mais diversas procedências. Essa aparição do "eu" representa a primeira aurora daquela idéia da personalidade que mais tarde criará o sacramento da penitência e da absolvição pessoal. Esse *ego habeo factum*, essa intercalação dos verbos auxiliares "ter" ou "ser" entre um agente e um ato, em lugar do *feci*, que lembra um corpo movimentado, significa que um mundo de corpos é daí por diante substituído por outro, de funções entre centros de força; em lugar da estática da frase coloca-se a dinâmica. Esse "eu" e esse "tu" resolvem o enigma do retrato gótico.

A experiência íntima da profundidade é um ato de devir e tem por conseqüência algo que deveio. É, ao mesmo tempo, cósmica e histórica. A direção viva vai ao horizonte tanto como ao futuro. A realidade integral do corpo desnudo, isolado, cerceia a experiência da profundidade. Por isso, a escultura "antiga" é uma arte da proximidade, das coisas palpáveis, intemporais. A estátua grega é um pedaço da natureza presente, e nada mais. A poesia "antiga" oferece-nos estátuas em palavras. Assim se explica a nossa impressão de que os helenos se entregavam pura e ingenuamente à Natureza. Nunca os livramos inteiramente do preconceito que nos leva a considerar o estilo gótico, em comparação com o grego, como não-natural, quer dizer, mais do que "natureza". O linguajar das formas do Ocidente é mais rico. O retrato pertence à Natureza e à História. Um sepulcro dos mestres neerlandeses que, a partir de 1260, trabalhavam nos sarcófagos reais de Saint-Denis, um retrato de Holbein, Ticiano, Rembrandt ou Goya, é uma biografia. Um auto-retrato é uma confissão histórica. Confessar-se não significa acusar-se de uma façanha, mas submeter ao juiz a história íntima desse ato. Toda a poesia do Norte é uma arte de confissões proferidas em voz alta. E o mesmo se aplica aos retratos de Rembrandt tanto como à música de Beethoven. O que Rafael, Calderon, Haydn comunicavam a seus confessores, traduziram aqueles mestres para o idioma das suas obras. O homem ocidental vive com plena consciência do devir, man-

tendo o olhar fixo no passado e no futuro. O grego, por sua vez, leva uma vida puntiforme, não-histórica, somática. Nenhum heleno teria sido capaz de verdadeira autocrítica. Também isso se expressa no caráter da estátua desnuda, representação totalmente não-histórica de uma criatura humana. Um auto-retrato é o equivalente exato da autobiografia à maneira de *Werther* e *Tasso;* e ambos esses gêneros artísticos permanecem totalmente estranhos à alma "antiga". Não há nada mais impessoal do que a arte grega.

No *Discóbolo* de Míron, a forma exterior existe por si mesma, sem relação alguma com os órgãos internos e ainda menos com a "alma". Basta compararmos com as melhores obras dessa época as velhas estátuas egípcias, tais como as do *Alcaide de Aldeia* ou a do *Rei Fiops,* ou, por outro lado, o *Davi* de Donatello, para compreendermos o que significa reconhecer unicamente os limites materiais de um corpo. Os gregos evitavam cuidadosamente tudo quanto pudesse dar a uma cabeça a expressão de algo íntimo, espiritual. Isso se manifesta especialmente nas estátuas de Míron. Quem prestar atenção a esse fato, perceberá que, consideradas do ponto de vista do nosso sentimento cósmico, oposto ao dos gregos, as melhores cabeças da fase do apogeu da arte "antiga" nos parecerão, após algum tempo de observação, broncas e obtusas. Faltam-lhes o destino e o elemento biográfico. Até Lisipo, não existe nem sequer uma única cabeça a expressar um caráter. Há somente máscaras. Contemplemos ainda o conjunto das figuras e veremos com quanta mestria os artistas contornaram a impressão de que a cabeça possa ser a parte mais importante do corpo. Por isso, essas cabeças são tão pequenas, tão insignificantes na sua posição, tão pouco elaboradas. Sempre estão tratadas como uma parte do corpo, da mesma forma que o braço ou a perna, mas jamais como a sede e o símbolo de um "eu". O retrato da grande época barroca utiliza todos os recursos do contraponto pictórico, e que mencionei anteriormente como os produtores da sensação de distância espacial e histórica; serve-se da atmosfera saturada de tons pardos, da perspectiva, da pincelada ágil, de matizes e luzes trêmulos; e assim trata o corpo como algo que é irreal em si, invólucro expressivo de um "eu" a dominar o espaço. (A técnica da pintura a fresco, de espírito euclidiano, impossibilita a solução de um problema dessa espécie.)

Todo o quadro se reduz a um único tema: a alma. Observe-se o modo como Rembrandt — por exemplo, na água-forte do Burgomestre Six ou no Retrato de um Arquiteto, do Museu de Cassel — e recentemente ainda Marées ou Leibl — no retrato da Senhora Gedon — executaram as mãos e a testa, espiritualizando-as até volatizarem a matéria, com um lirismo visionário, e confrontemos essas obras com as mãos ou as testas de um Apolo ou Poseidon dos tempos de Péricles! Por essa razão, sentiu o Gótico a sincera e profunda necessidade de cobrir os corpos de vestimentas; não por causa dos corpos, mas da intenção de desenvolver da ornamentação dos trajes uma linguagem formal que harmonizasse com a linguagem da cabeça e das mãos, qual fuga da vida. Exatamente assim combinavam-se as vozes no contraponto e, na era barroca, o baixo contínuo com os instrumentos altos da orquestra. Nas telas de Rembrandt, a roupagem representa sempre a melodia do baixo da qual se destacam os motivos das cabeças.

E agora resumo a oposição entre os ideais humanos da cultura apolínea e da cultura faustiana. O nu e o retrato estão na mesma relação que existe entre o corpo e o espaço, o momento e a história, o primeiro plano e o fundo, o número euclidiano e o número analítico, a medida e a dependência. A estátua tem suas raízes na terra; a música — e o retrato ocidental é música, é alma tecida de colorido sonoro — atravessa o espaço ilimitado. O linguajar das formas apolíneas revela algo que deveio; o linguajar faustiano fala-nos, antes de mais nada, do processo de devir. É por isso que a arte ocidental conta entre as suas criações mais íntimas e melhor sucedidas retratos de crianças e quadros de família. A criança forma o laço entre o passado e o futuro. Em toda a arte da figura humana, desde que aspire a ter significação simbólica, caracteriza a criança a duração na transição das coisas, a infinidade da vida. Mas a vida "antiga" esgotava-se na plenitude do instante, e os gregos fechavam os olhos, para não enxergarem as regiões remotas do tempo. Seu pensamento concentrava-se nos homens consangüíneos que viviam a seu lado, e não se preocupava com as gerações vindouras. Por esse motivo, não houve jamais nenhuma outra arte que evitasse a representação aprofundada de crianças tão decididamente como fazia a grega.

A idéia da maternidade abrange o devir infinito. A mulher-mãe é o tempo, é o destino. Todos os símbolos do tempo e da distância são também símbolos da maternidade. A solicitude é o sentimento primordial do futuro, e toda a solicitude é maternal. Na arte religiosa do Ocidente, não existe nenhum tema mais sublime do que a mãe com o filho. O Gótico incipiente transforma a Maria Theotokos dos mosaicos bizantinos na *Mater Dolorosa,* na Mãe de Deus, na mãe em geral. No mito germânico, esse personagem aparece, sem dúvida alguma, somente a partir do período carolíngio, sob as figuras de Frigga e de *Frau Holle.* O mesmo sentimento encontra-se em belas expressões dos *minnesänger,* tais como *Frau Sonne* (Senhora Sol), *Frau Welte* (Senhora Mundo), *Frau Minne* (Senhora Amor). Uma disposição maternal, solícita, resignada, impregna toda a concepção do Universo da humanidade gótica. E quando o Cristianismo germânico-católico alcançava plena consciência de si mesmo, na forma definitiva dos sacramentos e, simultaneamente, do estilo gótico, não situou no centro da sua imagem cósmica o Salvador torturado, mas a Mãe sofredora. Por volta de 1250, na grande epopéia das estátuas da catedral de Reims, o lugar de maior destaque, no centro do portão principal, e que em Paris e Amiens ainda coube ao Cristo, foi concedido à Virgem. Nessa mesma época, a Escola Toscana, de Arezzo e de Siena (Guido de Siena), começava a insinuar no tipo bizantino das imagens de Theotokos a expressão do amor maternal. As *Madonnas* de Rafael prepararam em seguida a transição do tipo barroco da mescla entre a mãe e a bem-amada, que se nos depara em Ofélia e em Margarida, cujo segredo se revela ao fim da segunda parte do *Fausto,* na transfiguração e na fusão com a Maria do Gótico primitivo. A imaginação helênica, por sua vez, ideou deusas que eram amazonas, tais como Atenas, ou heteras, como Afrodite. Também nesse pormenor expressa o termo *soma* o sentido integral do fenômeno. Pensemos na obra-prima desse gênero, os três poderosos corpos de mulheres do frontão leste do Partenon, e comparemos com eles a imagem mais sublime da mãe: a *Madonna Sistina* de Rafael. Nela já não existe nada de corpóreo. É toda distância, toda espaço. A Helena da *Ilíada* é hetera, em confronto com Kriemhild, a companheira maternal de Siegfried, ao passo que Antígona e Clitemnestra são amazonas.

Quando a Escultura "antiga" encetou a apresentação profana dos deuses,[1] criou uma figura ideal de mulher grega, que, como a Afrodite de Cnidos, é simplesmente um objeto formoso; não um indivíduo, mas apenas um pedaço da Natureza. Por essa razão, ousou Praxíteles finalmente esculpir uma deusa completamente nua. Essa inovação foi severamente criticada, porque se notava que nesse procedimento se manifestava a decadência do sentimento cósmico "antigo". Tal apresentação, por mais que correspondesse ao simbolismo erótico, era contrária à dignidade da religião tradicional dos gregos.

Retratos Helenistas

Daí por diante, a arte do retrato também ousa pôr-se em evidência, e logo ostenta uma forma inédita, recém-inventada, mas que jamais desaparece; a saber, o busto. Nesse pormenor, os pesquisadores da História da Arte mais uma vez cometeram o erro de considerarem tal invenção como "o" começo "do" retrato em geral. Aqueles "retratos" não se caracterizavam por traços individuais, mas apenas pelos nomes escritos ao pé dos bustos. Nisso se nos depara um costume generalizado entre crianças e homens primitivos, e que está em estreita relação com a magia dos nomes. Acresce, porém, a isso o afã industrial de uma era propensa à arte anedótica, a mesma era que criou também a coluna coríntia. São reproduzidos os tipos que se exibem no palco da vida, o ἦθος, que erroneamente costumamos traduzir por "caráter", uma vez que se trata de modos e hábitos da atitude pública: "o" estrategista austero; "o" poeta trágico"; "o" orador con-

---

(1) A poesia aristocrática de Homero, que neste ponto se assemelha muito à narrativa cortesã de Boccaccio, já iniciara a mundanização das divindades. Mas os círculos ortodoxos de toda a Antiguidade consideravam isso como uma profanação, como claramente se percebe no culto desprovido de imagens, que, na obra de Homero, às vezes transparece, e ainda mais nos revela a ira de todos os pensadores que, como Heráclito e Platão, sentiam afinidade com as tradições do templo. Verificaremos que a liberdade ilimitada no próprio tratamento das divindades supremas, tal como ocorre bastante mais tarde, muito se parece com o catolicismo teatral de Rossini e Liszt, que já se anunciava na obra de Corelli e Händel, e que, em 1564, quase teria originado a proibição da música sacra.

sumido pela paixão; "o" filósofo totalmente ensimesmado. Somente se considerarmos sob esse prisma os célebres retratos do Helenismo, aos quais falsamente se atribui profundeza psicológica, poderemos chegar a compreendê-los. Não foi senão depois do ano de 400 a. C. que Demétrio de Alopece começou a salientar os característicos individuais na estrutura externa de uma figura humana. Com relação a Lisístrato, irmão de Lisipo e contemporâneo de Demétrio, conta-nos Plínio que esse artista preparava seus retratos, à base de máscaras de gesso tiradas dos rostos de seus modelos. Nunca se deveria ter omitido de observar que esses retratos diferem fundamentalmente dos de um Rembrandt. Falta-lhes a alma. O brilhante verismo dos bustos romanos foi confundido com profundeza fisionômica. O que eleva as obras de categoria superior acima de tais produtos do artesanato ou do virtuosismo é precisamente o oposto do que se propunham artistas como Leibl ou Marées. O elemento significativo não é extraído da obra, mas depositado nela. Um exemplo do que desejo explicar é oferecido pela estátua de Demóstenes, cujo autor talvez tenha visto realmente o orador apresentado. Em conseqüência disso, encontramos muito acentuadas e mesmo exageradas as características externas do corpo, em conformidade com a concepção que naquela época se chamava de naturalismo; porém logo se adaptou o retrato esboçado ao tipo psicológico do "orador sério", tal como o representam, sobre outra base, os retratos de Ésquines e de Lísias, do museu de Nápoles.

O Retrato Barroco

Na pintura a óleo, a partir do fim do Renascimento, pode-se medir a profundeza de um artista pelo valor de seus retratos. Essa regra quase que não sofre exceções. Todas as figuras de um quadro, quer apareçam isoladas ou em grupos, cenas e massas, [1] são retratos, pelo seu sentimonto fisionômico fundamental, seja qual for a intenção do pintor. Ao artista individual não cabia decidir sobre isso. Não há nada mais instrutivo do que o fato de que, nas mãos de um

------

(1) As paisagens barrocas convertem-se de uma composição de fundos em retratos de determinadas paisagens, cuja alma é descrita por eles. Dessa forma, recebem fisionomias.

criador realmente faustiano, o próprio nu se transforma num estudo de retrato. Um nu faustiano é uma contradição em si. Assim se explicam aquelas cabeças características colocadas sobre torsos malogrados, como o Jó das velhas esculturas de catedrais francesas. E quem citasse Rubens, a fim de comparar o desenfreado dinamismo de seus corpos robustos sob algum aspecto com a arte de Praxíteles ou do próprio Escopas, mostraria que não o compreendem. Justamente a sua esplêndida sensualidade distanciou-o da estática que Signorelli imprimia a seus corpos. Se existe um artista capaz de exprimir pela beleza de corpos desnudos a máxima de *devir*, o supra-sumo da história da sua florescência e da sua carnalidade, fazendo com que eles irradiem, de modo inteiramente anti-helênico, a sua infinidade interna, esse artista é Rubens. Na sua obra — recordemo-nos mais uma vez da oposição entre a Matemática faustiana e a Matemática apolínea — o corpo não é grandeza, mas relação. No seu *Juízo Final*, onde os corpos se transformam em chamas, a transição da juventude para a velhice é o motivo que se une à mobilidade do espaço cósmico, formando uma síntese totalmente contrária ao espírito antigo, mas que, de certo modo, reaparece nas ninfas de Corot, cujas figuras estão a ponto de diluir-se em manchas de cores, reflexos do espaço infinito. Não era essa a idéia que tencionava expressar o nu "antigo". Não se confunda tampouco o ideal formal dos gregos — o de uma existência plástica encerrada em si mesma — com o mero virtuosismo na representação de corpos formosos, tais como se nos deparam inúmeras vezes, desde Gorgione até Boucher, sem, no entanto, passarem de "naturezas mortas da carne", obras anedóticas, expressões de uma sensualidade jovial, do gênero da *Mulher com o Manto de Pele*, de Rubens, totalmente contrária ao *ethos* elevado dos nus "antigos", que a ultrapassam longe no que diz respeito a seu valor simbólico. [1]

O episódio de Florença significava uma tentativa de substituir pelo nu o retrato de estilo gótico, como símbolo do elemento humano. Logicamente, deveriam faltar a toda

---

(1) A decadência da arte ocidental, que se verifica a partir de 1850, manifesta-se nitidamente nas estúpidas massas de nus. Perderam-se por completo o sentido mais profundo do nu e o significado do motivo.

a arte renascentista os traços fisionômicos, mas tudo quanto Antonio Rossellino, Donatello, Benedetto da Majano, Mino da Fiesole, produziram em matéria de retratos mantém-se muito próximo da mentalidade de Van Eyck, de Memling e dos mestres primitivos da Renânia. Na Arquitetura, uma criação antigótica era possível, ainda que permanecesse desprovida de espírito apolíneo. No retrato, que é, como gênero, um símbolo faustiano, é inimaginável. Por mais que se aprecie o valor do *busto de Uzzano*, de Donatello, e que talvez possa ser considerado como a obra mais importante dessa era e desse grupo, deve-se reconhecer que os retratos venezianos o eclipsam sem nenhuma dificuldade.

Leonardo, Rafael e Miguel Ângelo — os Aniquiladores do Renascimento

A Renascença foi o resultado de um sentimento de rebeldia. No Gótico e no Barroco, o artista verdadeiramente grande cumpre com a sua missão ao aperfeiçoar e aprofundar a linguagem espiritual da sua época. No Renascimento, porém, vê-se forçado a destruí-la. Tal é o caso de Leonardo, Rafael e Miguel Ângelo, os únicos homens realmente grandes a aparecerem na Itália desde os tempos de Dante. Não será estranho que, entre os mestres góticos, mudos operários da sua arte e todavia realizadores do que se pode conseguir de mais sublime nessa convenção e dentro das restrições impostas, por ela, e entre os venezianos ou holandeses da época de 1600, que novamente eram simples trabalhadores, encontraremos esses três que não foram somente pintores e escultores, mas pensadores, pensadores por necessidade, preocupados com todas as espécies de expressão artística e ainda com milhares de outras coisas, eternamente irrequietos, insatisfeitos, buscando a essência e o destino da sua vida, que, obviamente, não podiam descobrir sob as condições espirituais reinantes no Renascimento? Esses três gênios esforçavam-se, cada qual à sua maneira, cada qual num caminho labiríntico, crivado de erros trágicos, por serem "antigos", no sentido da teoria medicéia, e todos eles dissiparam de maneiras sempre diferentes o sonho renascentista: Rafael aniquilou a grande linha; Leonardo, a superfície; e Miguel Ângelo, o corpo. Na sua arte, a alma extraviada volta ao seu ponto de partida faustiano. Eles alme-

javam a medida, em lugar da relação, o desenho, em vez dos efeitos de luz e ar, o corpo euclidiano, e não o espaço puro. Mas, apesar disso, não houve na Itália daquela era nenhuma plástica euclidiano-estática. Tal arte foi possível uma única vez: em Atenas. Em todas as obras do Renascimento percebe-se uma música misteriosa. Todas as suas figuras estão em movimento: todas elas manifestam uma tendência para a distância e a profundidade; sempre se orientam na direção de Palestrina, e não de Fídias; invariavelmente provêm, não das ruínas romanas, mas da música silenciosa das catedrais.

O espírito majestático da Contra-Reforma, com sua gravidade, mobilidade e suntuosidade, já anima as obras de Miguel Ângelo. Para ele, a questão da forma era um problema religioso. Para ele, e só para ele, trata-se de tudo ou nada. Assim se explicam as tremendas lutas solitárias desse homem, talvez o mais infeliz de toda a arte ocidental. Assim se explicam também o caráter fragmentário, torturado, insaciável, o *terrible* das suas formas, que assustavam a seus contemporâneos. Miguel Ângelo foi o último escultor a empenhar-se uma e outra vez em condensar a plenitude da sua personalidade no idioma do mármore, do material euclidiano, que se negava a seus desejos. Para Fídias, o mármore é a matéria cósmica, desejosa de ser plasmada. Para Miguel Ângelo, é o inimigo a ser vencido, o calabouço do qual devia redimir a sua idéia, assim como Siegfried liberta Brunilda do seu cativeiro. Sabemos com que paixão Miguel Ângelo atacava o bloco informe. Não o amoldava de todos os lados à figura projetada, mas entrava na pedra como que num espaço e fazia surgir uma figura, arrancando o material por camadas, a partir do lado de frente, e internando-se nas profundidades do mármore, enquanto os membros apareciam lentamente, desprendidos do bloco. Não se pode exprimir melhor a angústia cósmica, desejosa de conjurar o que já se produziu, a morte, por meio de uma forma movimentada. Nenhum outro artista do Ocidente achou-se numa relação tão íntima, e ao mesmo tempo tão violenta, com a pedra como símbolo da morte, com o princípio hostil inerente nela, e que sua natureza demoníaca tencionava dominar uma e outra vez, quer arrancando-lhe estátuas, quer acumulando-a em poderosas e altíssimas construções.

O escultor "antigo" fixava na pedra uma posição momentânea do corpo. Nos nus de Miguel Ângelo — oferen-

das ao seu ídolo helênico — a alma renega e anula a forma visível. O olho "antigo" absorve a forma plástica. Mas Miguel Ângelo enxergava com os olhos do espírito e irrompia através da aparência superficial da sensibilidade imediata. Na velhice, quando só conseguia realizar fragmentos ferozes, tais como a *Madonna Rondanini*, quando apenas esboçava as suas figuras na matéria crua, patenteava-se finalmente a tendência musical da sua índole artística. Finalmente já não lhe era possível frear a vontade de uma forma insatisfeita, jamais contente com a arte à qual devotara toda a sua vida, revoltou-se contra as regras arquitetônicas do Renascimento e criou o Barroco romano. Em lugar da relação entre matéria e forma, colocou Miguel Ângelo a luta entre a força e a massa. Ajuntou as colunas em feixes ou as enfiou em nichos. Interrompe os pavimentos por vigorosas pilastras. A fachada torna-se ondulante, impetuosa. A medida retrocede ante a melodia; a estática, ante a dinâmica. Desse modo, a música faustiana sujeitou a principal de entre as demais artes. Com Miguel Ângelo termina a história da Escultura ocidental. O que vem depois dele são erros ou reminiscências. Seu herdeiro legítimo é Palestrina.

Leonardo fala um idioma diferente do de todos os seus contemporâneas. Unicamente ele não tinha a ambição de ser escultor nem tampouco a de ser arquiteto. Dedicava-se a seus estudos anatômicos — esquisito equívoco do Renascimento, esse de querer aproximar-se do sentimento vital dos helenos e do seu culto das superfícies externas do corpo — mas já não os fazia, como Miguel Ângelo em prol da escultura; não se preocupava mais com a anatomia topográfica das zonas e dos planos exteriores, mas estudava Fisiologia, a fim de resolver os mistérios do interior. Miguel Ângelo propunha-se reduzir todo o sentido da existência humana ao idioma do corpo visível. Os desenhos e os projetos de Leonardo manifestam a intenção contrária. Seu famoso *sfumato* é o primeiro sinal de uma negação dos limites corpóreos, a favor do espaço. É desse ponto que parte o Impressionismo. Leonardo começa pelo interior, pelo que é espiritual e espacial, não por linhas de contornos ponderados; enfim — quando realmente termina o quadro e não o deixa inconcluso — põe a substância cromática como uma espécie de hálito sobre a tela, cujo próprio feitio permanece algo incorpóreo, indescritível.

Leonardo descobriu a circulação do sangue. O impulso que o levou a esse feito não foi nenhum sentimento renascentista. Seus pensamentos isolam-se completamente dentro da esfera dos seus contemporâneos. Nem Miguel Ângelo nem Rafael teriam sido capazes de conceber tal idéia já que a anatomia artística atinha-se exclusivamente à forma e à posição das partes, sem meditar a respeito da sua função. Leonardo, por sua vez, buscava a vida no corpo, também o fazia Rubens, e não o corpo em si, à maneira de Signorelli. Quase ao mesmo tempo e, no fundo, com um sentido idêntico, ocorreram as descobertas do mundo, da circulação do sangue, e do sistema copernicano; pouco antes fora inventada a pólvora, e com ela a arma de longo alcance, e a imprensa, ou seja, a escrita de longo alcance. Leonardo foi inventor de corpo e alma. Foi também o primeiro a interessar-se pela aviação. Voar, livrar-se do solo, perder-se na vastidão do espaço cósmico — eis um sentimento faustiano no alto grau, e que impregna até mesmo os nossos sonhos. Não se observou jamais que a lenda cristã na pintura ocidental se converteu numa transfiguração maravilhosa desse motivo? Todas essas ascensões, todas essas quedas das alturas, rumo ao Inferno, o andejo por sobre as nuvens, o beatífico enlevo dos Anjos e dos Santos, a liberdade, insistentemente acentuada, de qualquer gravidade terrena — tudo isso é símbolo do vôo da alma faustiana e permanece totalmente estranho ao estilo bizantino.

A transformação do afresco renascentista na pintura a óleo veneziana constitui um trecho da história de uma alma. Nesse pormenor, quaisquer percepções dependem de traços sumamente delicados e ocultos. Em quase todos os quadros, desde o *Tributo* de Masaccio, na Capela dos Brancacci, até à *Entrega da Chave*, de Perugino, passando pelos fundos flutuantes nos retratos de Federigo e Bautista de Urbino, pintados por Piero della Francesca, depara-se-nos a luta entre a técnica do afresco e a imposição de uma forma nova. O conflito entre a mão e a alma, entre os olhos e o instrumento, entre a forma que almeja o artista e a que almeja a época, esse conflito é sempre o mesmo, idêntico àquele que existe entre a plástica e a música. Agora podemos finalmente compreender esse gigantesco projeto que Leonardo ideou para a *Adoração dos Reis Magos*, e cujo esboço se encontra no Uffizi, de Florença. Trata-se do maior empre-

endimento pictórico do Renascimento. Até Rembrandt, ninguém sequer vislumbrou a possibilidade de semelhante coisa. Muito além de qualquer medida ótica, além de tudo quanto naqueles tempos se chamava desenho, contorno, composição, grupo, desejava Leonardo avançar, para chegar à adoração do espaço eterno, no qual o elemento corpóreo flutuasse como os planetas no sistema copernicano, como os sons de uma fuga para órgão, de Bach, no crepúsculo de uma velha catedral. O quadro que ele visionava devia expressar o dinamismo das distâncias, a tal ponto que, dadas as possibilidades técnicas da sua época, tinha de permanecer inacabado.

Na *Madonna Sistina*, Rafael resume todo o Renascimento naquela linha de contorno, que absorve o conteúdo inteiro da obra. É a última grande *linha* da arte ocidental. Sua poderosa intimidade, que leva ao derradeiro extremo a misteriosa oposição às convenções, fez com que Rafael se tornasse o menos compreendido dentre os pintores renascentistas. Ele não lutava com problemas. Nem sequer os suspeitava. Porém conduziu a arte até ao limiar dos mesmos, ao ponto onde já não era possível evitar uma decisão. Faleceu, quando, dentro daquele mundo de formas, realizara as possibilidades definitivas. Perugino entende-se à primeira vista. No caso de Rafael, apenas cremos compreendê-lo. A linha, o desenho, ainda que, inicialmente, professem uma tendência "antiga", diluem-se no espaço, são transcendentes, beethovenianas. Nessa obra Rafael é mais hermético do que qualquer outro artista, inclusive o próprio Miguel Ângelo, cujas intenções se revelam pelo estado fragmentário das suas obras.

Leonardo encontra-se do outro lado da divisa. O esboço da *Adoração dos Reis Magos* já é música. Há um profundo significado na circunstância de Leonardo não ter adiantado o trabalho além da aplicação do fundo marrom, tal como já fizera na tela de *São Jerônimo*. Deteve-se na "fase rembrandtiana" do pardo atmosférico, peculiar do século seguinte. Para ele, o quadro, nesse estado, já alcançara o máximo de perfeição e clareza, na expressão dos seus propósitos. Um passo mais adiante, na direção do colorido, cujo espírito se mantinha ainda dependente das condições metafísicas do estilo da pintura a fresco, teria aniquilado a alma desse projeto. Somente os venezianos, artistas livres

das convenções florentinas, conseguiram o que Leonardo desejava obter; a saber, um mundo de cores a serviço, não das coisas, mas do espaço. Os homens dessa época ainda não estavam maduros para a execução de um retrato dentro da concepção grandiosa dos de Rembrandt. Ainda não eram capazes de escrever com pinceladas fugazes, com luzes e sons, uma história de almas. Leonardo era, no entanto, bastante grande para ressentir-se de tal restrição como de uma obra do Destino. Os outros apenas aspiravam a pintar as cabeças segundo as regras da sua escola. Leonardo foi o primeiro a fazer com que as mãos falassem, e o fez com tamanha mestria que, nesse pormenor, jamais foi superado por ninguém, ainda que certos artistas às vezes o igualassem. Contudo visava objetivos infinitamente maiores. Sua alma vivia num futuro longínquo, mas sua mão, seus olhos, sua natureza humana, obedeciam ao espírito do seu tempo. Certamente, e de um modo fatal, foi Leonardo o mais livre dos três grandes. Mais profundo do que Dürer, mais audacioso do que Ticiano, mais vasto do que nenhum outro homem dessa época, ficou, todavia, o artista fragmentário por excelência, porém por outros motivos que Miguel Ângelo, o escultor retardatário, e em oposição a Goethe, que já ultrapassara tudo quanto permanecia inacessível para o criador da *Santa Ceia*. Miguel Ângelo desejava forçar a ressurreição de um mundo de formas mortas. Leonardo pressentia no futuro um mundo novo. Goethe suspeitava que tal mundo não existia. Entre eles estendem-se os três séculos maduros da arte faustiana.

O Triunfo da Música Instrumental (1670) Corresponde ao Triunfo da Estátua em 460 A. C.

Resta ainda acompanhar em grandes linhas a evolução do aperfeiçoamento da arte ocidental. Nela atua a mais profunda necessidade de toda a história. Já aprendemos a conceber as artes como protofenômenos. Já não procuramos causas e efeitos, no sentido físico, para darmos um nexo ao seu desenvolvimento. Reinstalamos nos seus direitos o conceito do destino de uma arte. Reconhecemos as artes como organismos, a ocuparem determinada posição no organismo mais amplo de uma cultura. Sabemos que elas nascem, amadurecem, envelhecem e morrem para sempre.

Épocas tardias, tais como o Barroco e o Jônico, não ignoram o significado do idioma das formas artísticas. Até então, este era uma religião filosófica. Daí por diante, torna-se uma filosofia religiosa. Fica urbano e mundano. No lugar das escolas anônimas, colocam-se os grandes mestres. No apogeu de todas as culturas, depara-se-nos o espetáculo de um magnífico grupo de artes grandiosas, bem ordenado e unificado pelo símbolo primordial que lhes serve de fundamento. O grupo apolíneo, ao qual pertencem a pintura dos vasos, o afresco, o relevo, a arquitetura das colunatas, o drama ático, a dança, tem no seu centro a plástica da estátua desnuda. O grupo faustiano congrega-se em torno do ideal da pura infinidade do espaço. Seu centro é a música instrumental.

Quanto mais o grande estilo se aproxima da sua perfeição, tanto mais decididamente se manifesta o impulso para a criação de um idioma ornamental de inexorável clareza, no que tange ao seu simbolismo. Já não basta a Pintura. O grupo das artes superiores simplifica-se ainda mais. Por volta de 1670, precisamente na época em que Newton e Leibniz descobriram o cálculo diferencial, chegara a pintura a óleo ao extremo limite das suas possibilidades. Os derradeiros mestres supremos iam morrendo: Velasquez, em 1660; Poussin, em 1665; Franz Hals, em 1666; Rembrandt, em 1669; Vermeer, em 1675; Murillo, Ruysdael e Lorrain, em 1682. É apenas necessário citar os poucos sucessores importantes, tais como Watteau, Hogarth e Tiepolo, para sentirmos nitidamente a decadência e mesmo o fim de uma arte. Foi justamente na mesma época que morreram as grandes formas da música pictórica: com as figuras de Heinrich Schütz (1672), Carissimi (1674) e também Purcell (1695) desapareciam os últimos mestres da cantata, que variava infinitamente seus temas plásticos, pelo colorido cambiante das vozes e dos instrumentos, e desenhava verdadeiros quadros, desde as mais graciosas paisagens até às mais sublimes cenas lendárias. Com Lully (1687), esgotou-se intimamente a ópera heróica do Barroco, iniciada por Monteverdi. E o mesmo se aplica aos gêneros da tradicional sonata clássica para orquestra, órgão e trio de cordas, que também elaborava em estilo fugal variações sobre temas plásticos. Surgiam as formas da maturidade final, o concerto grosso, a suíte e a sonata de três partes para instrumentos solistas. A música

libertou-se do último resquício de corporeidade que ainda remanescia no timbre da voz humana. Tornou-se absoluta. O tema cessava de ser uma imagem e convertia-se numa função precisa, cuja existência consistia na evolução. O estilo fugal de Bach não pode ser caracterizado melhor do que comparando-o com uma infinita diferenciação e integração. Os marcos miliários do triunfo da música pura sobre a pintura são as *Paixões* de Heinrich Schütz, obras da sua velhice, e nas quais se anuncia a nova linguagem formal, bem como as sonatas de Dall'Abaco e Corelli, os oratórios de Händel, e a polifonia barroca de Bach. A partir dessa época, a Música é a arte faustiana. Podemos qualificar Watteau de Couperin da pintura, e Tiepolo, de Händel da pintura.

Idêntica transição verificou-se na antiguidade, por volta de 460 a. C., quando Polignoto, o último dos grandes pintores a fresco, entregava a Policleto, isto é, à estátua isolada no espaço, a herança do estilo sublime. Até então, o idioma formal peculiar de uma arte de superfícies puras exercera a sua influência também sobre a estátua como se pode notar nos próprios contemporâneos de Polignoto, em Míron e nos mestres que esculpiram os frontões de Olímpia. A pintura a fresco desenvolvera um ideal de formas, representada pela silhueta colorida e realçada por um desenho interior, não havendo quase nenhuma diferença entre o relevo policromo e a pintura de duas dimensões. Do mesmo modo, significava para os escultores o contorno frontal, exibido ao espectador, o símbolo genuíno do *ethos*, isto é, do tipo moral que a figura devia reproduzir. Na geração de Policleto, o mural monumental cedeu o lugar ao quadro solto, pintado a têmpera ou a encáustica. Mas, em conseqüência disso, o estilo sublime já não se evidencia nesse gênero de arte. A pintura sombreada de Apolodoro, com seu modelado de figuras plásticas — pois, não se trata nela de sombras atmosféricas — tinha a ambição de igualar-se a obras de escultura; e Aristóteles diz expressamente que os trabalhos de Zêuxis careciam de *ethos*. Com isso, essa pintura espirituosa, amena, situava-se no nível da nossa pintura do século XVIII. A ambas falta qualquer grandeza íntima. Por isso, devem Policleto e Fídias ser emparelhados com Bach e Händel, e assim como estes dois músicos libertaram a frase pura dos méto-

dos de elaboração pictórica, assim redimiram aqueles escultores a estátua dos resquícios do relevo.

Tal música e tal plástica alcançam, portanto, o objetivo que se propuseram. Tornou-se possível um simbolismo rigoroso, de exatidão matemática. Eis o que significam o *Cânone*, aquele livro de Policleto sobre as proporções do corpo humano e, correspondendo a ele, a *Arte da Fuga* e *O Cravo Bem Temperado* de Bach, que é seu "contemporâneo". Essas duas artes conseguem o máximo, o supra-sumo, em matéria de clareza e intensidade da forma pura. Já não se pode distinguir a Matemática do que é belo e a beleza do que é matemático. Tanto o espaço infinito dos sons como o corpo isolado, esculpido em mármore ou bronze, são uma interpretação imediata da extensão. Pertencem ao número como relação e ao número como medida. No afresco como no quadro a óleo, as leis da proporção e da perspectiva contêm apenas alusões à Matemática. Mas a escultura e a música, as derradeiras e mais austeras dentre as artes, *são* Matemática. Nessa culminância, aparecem perfeitas a arte faustiana tanto como a apolínea.

Terminada a hegemonia das pinturas a fresco e a óleo, começa a seqüência compacta dos grandes mestres da escultura e da música absolutas. Depois de Policleto, vêm Fídias, Peônio, Alcâmenes, Escopas, Praxíteles e Lisipo; Bach e Händel são seguidos por Gluck, Stamitz, os filhos de Bach, Haydn, Mozart, Beethoven. Surge então uma multidão de instrumentos maravilhosos, hoje olvidados, todo um mundo mágico da engenhosidade de inventores e descobridores ocidentais, que vão à procura de sempre novas sonoridades e inéditos coloridos para obterem e enriquecerem a expressão musical, que a essa altura consiste num sem-número de formas grandes, solenes, graciosas, levianas, irônicas, risonhas, choronas, todas elas da mais rigorosa estrutura e que hoje ninguém sabe imitar. Houve então, sobretudo na Alemanha do século XVIII, uma autêntica cultura musical, a penetrar e impregnar a vida inteira, e cujo tipo característico se tornou a figura do mestre Kreisler, de Hoffmann. Mas daquela época mais do que a recordação chegou até nós.

Por fim, ao mesmo tempo que o século XVIII, morre também a Arquitetura. Dilui-se, afoga-se na música do Rococó. Tudo quanto tem sido censurado nessa derradeira,

milagrosa, porém fragilíssima florescência da arquitetura ocidental — já que ninguém compreendeu que ela nascera da fuga —, o desmedido, o informe, o vago, o onduloso, o cintilante, o aniquilamento da superfície e da distribuição, tudo isso é apenas o triunfo dos sons e das melodias sobre as linhas e os muros, a vitória do espaço puro sobre a matéria e do devir absoluto sobre o que deveio. O *Zwinger*, de Dresde, é a mais perfeita peça musical que existe no mundo, com ornamentos que se assemelham ao som de um velho e nobre violino; é um *allegro fugitivo* para orquestra de câmara. A Alemanha produziu os grandes músicos dessa era, e logicamente nasceram ali também os maiores arquitetos do século, Pöppelmann, Schlüter, Bähr, Neumann, Fischer von Erlach e Dinzenhofer. Na pintura a óleo, a Alemanha desses dias já não desempenhava nenhum papel importante, porém na música instrumental coube-lhe a primazia.

Impressionismo

O Impressionismo é o contrário do sentimento cósmico euclidiano. Procura afastar-se o mais possível da linguagem plástica, a fim de aproximar-se da linguagem musical. As coisas iluminadas, que refletem a luz, impressionam as pessoas, não pelo fato da sua existência, mas pela ficção de não existirem "na realidade". Não são corpos, mas sim resistências à luz, no espaço, e cuja densidade falaz é desmascarada pelo pincel. O que recebemos e devolvemos é apenas a impressão de resistências dessa espécie, que, no nosso íntimo, apreciamos como meras funções de uma extensão transcendente, originária de "um além". Atravessamos os corpos com a nossa mirada interior. Desatamos as amarras mágicas dos seus limites materiais. Imolamo-los à majestade do espaço. Com tal impressão e sob o seu efeito, percebemos a infinita mobilidade dos elementos sensíveis, e que constitui a mais vigorosa oposição à *ataraxia* estatuária do afresco. Por essa razão, não há nenhum impressionismo helênico. Assim se explica também que a escultura antiga seja uma arte que *a priori* exclui o impressionismo. Este é a expressão ampla de um sentimento cósmico. Compreende-se bem que ele tenha modificado toda a fisionomia dessa fase tardia da nossa cultura. Há uma Matemática impressionista, que ultrapassa propositada e insistente-

mente os limites óticos. Trata-se da análise, desde Newton e Leibniz. Dela fazem parte aquelas visões formais de corpos numéricos, de conjuntos de grupos de transformação, de geometrias pluridimensionais. Há uma Física impressionista que, em lugar de corpos, "vê" sistemas de pontos-massas, unidades que aparecem exclusivamente como a relação constante de atuações variáveis. Há uma ética impressionista, uma tragédia impressionista, uma lógica impressionista. No Pietismo, depara-se-nos um cristianismo impressionista.

Do ponto de vista pictórico e musical, trata-se da arte de criar com poucos traços, manchas ou sons uma imagem de conteúdo inesgotável, um microcosmo para os olhos e os ouvidos de um homem faustiano; quer dizer, conjurar artisticamente a realidade do espaço infinito mediante a alusão fugaz, quase incorpóreo a uma coisa concreta, que, de certo modo, a obrigue a manifestar-se. É a arte — jamais empreendida em outra época — de movimentar o que é imóvel. Desde as obras do ancião Ticiano até Corot e Menzel tremula e flui a matéria vaporosa, sob o efeito mágico da pincelada tanto como das cores e das luzes quebradas. E o "tema" da música barroca, em oposição à melodia propriamente dita, deseja expressar a mesma coisa; esse tema é uma criação sonora, para a qual contribuem todos os estímulos da harmonia, do colorido instrumental, do ritmo, do tempo. Começando com a elaboração de motivos na frase imitativa, tal como a encontramos nos tempos de Ticiano, o tema converte-se, no curso da sua evolução, no *leitmotiv* de Wagner, e que encerra em si todo o mundo de emoções e experiências íntimas. No apogeu da Música Alemã, essa arte penetrou na poesia lírica de fala alemã, versão do *Fausto* de Goethe e dos últimos poemas de Hölderlin, produziu uma série de pequenas obras-primas, trechos de poucas linhas apenas, despercebidos, por enquanto, e que ninguém se deu ao trabalho de compilar. O Impressionismo é o método da descoberta artística mais sutil. Repete, em escala pequena, mas ininterruptamente, as façanhas de um Colombo e de um Copérnico. Não existe, em nenhuma outra cultura, uma linguagem ornamental de igual dinamismo expressivo, muito embora o emprego parcimonioso de recursos. Cada colorido, cada traço, cada tom, por breve e quase inaudível que seja, revela encantos surpreendentes e acrescenta à nossa imaginação sem-

pre novos elementos, suscetíveis de incrementar aquela enerria que cria espaços.

Mas não é o Impressionismo, no sentido mais estrito da palavra, uma criação do século XIX? Objetar-se-me-á que a Pintura floresceu durante duzentos anos a mais do que afirmei, e perdura até aos nossos dias. Não nos iludamos quanto ao caráter desse episódio da Pintura Moderna, que, depois de 1800, ano da divisa a separar a Cultura e a Civilização, conseguiu provocar mais uma vez a ilusão de uma grande cultura pictórica. O materialismo das metrópoles da Europa ocidental soprou as cinzas e produziu essa estranha e brevíssima floração tardia de duas gerações de pintores. Pois, com a geração de Manet tudo se acabou mais uma vez. Qualifiquei o verde sublime de Grünewald, Lorrain e Giorgione como a cor católica do espaço, e, em oposição a ela, o pardo transcendental de Rembrandt, como a cor do sentimento cósmico protestante. Ora, a pintura do *ar livre* que, doravante, desenvolve uma nova escala cromática, representa a irreligião. [1] O Impressionismo é o regresso à terra, depois de uma viagem às esferas da música beethoveniana e dos espaços siderais de Kant. Esse espaço é conhecido, porém não vivido; é enxergado, porém não visionado. Há nele emoção, mas falta-lhe destino. O que Rousseau vaticinou com trágica precisão, o retorno à Natureza, realiza-se nessa arte agonizante. Assim, um ancião retorna, dia a dia, "à Natureza". O artista moderno é um operário e não um criador. Coloca, lado a lado, as cores intactas do espectro. O feitio delicado, da dança das pinceladas, cede à crua rotina: pontos, quadrados, extensas massas inorgânicas são aplicados à tela, mesclando-se e revolvendo-se. Ao pincel fino, achatado, junta-se então a espátula como utensílio de pintor. Recorre-se também à cooperação do fundo da tela, que às vezes permanece descoberto

---

(1) Por isso, era totalmente impossível a realização de uma pintura genuinamente religiosa, por quem partisse do "ar livre". O sentimento cósmico que anima o Impressionismo é de tal maneira irreligioso, tão restrito a uma "religião racional", que quaisquer tentativas, por sinceras que sejam as suas intenções, afiguram-se-nos falsas e vazias (Uhde, Puvis de Chavannes). Basta um único quadro pintado ao ar livre para mundanizar o interior de uma igreja e para rebaixá-la, a ponto de tornar-se uma sala de exposição.

de tinta, para produzir efeitos. Arte perigosa, incômoda, fria, para nervos refinadíssimos, porém científica ao extremo, enérgica em tudo quanto possa contribuir para vencer resistências técnicas, cheia de intenções programáticas. É o *drama satyricon*, a ser exibido após a grande pintura a óleo que vai de Leonardo a Rembrandt. Somente podia originar-se na Paris de Baudelaire. As paisagens prateadas de Corot, com suas tonalidades verde-gris e pardas, ainda sonhavam com o elemento espiritual dos velhos mestres. Mas Courbet e Manet conquistaram o espaço físico, desnudo, o espaço como "fato real". Corot, eterna criança, francês, mas não parisiense, encontrava suas paisagens em toda parte. Courbet, Monet, Manet, Cézanne reproduzem uma e outra vez a mesmíssima localidade, penosa, laboriosamente, sem alma, trate-se do bosque de Fontainebleau ou da ribanceira do Sena, na região de Argenteuil, ou ainda daquele vale esquisito nas proximidades de Arles. As poderosas paisagens de Rembrandt enquadram-se perfeitamente no espaço cósmico; as de Manet ficam situadas perto de uma estação ferroviária.

Na Alemanha ocorre algo muito diferente. À pintura francesa cabia encerrar uma tradição grandiosa. A pintura alemã devia alcançar tal tradição. Todos os grandes alemães que estivessem dotados de espírito artístico haviam-se dedicado à música. A circunstância de essa música, depois de Beethoven, ter-se transformado mais uma vez em pintura, sem alterar em absoluto a sua mais íntima essência, é um dos aspectos do Romantismo alemão. Assim se explica que as artes plásticas alemãs, separadas da música, apareçam, desde 1800, como um fenômeno retardado, pressuroso, tímido, confuso, indeciso na escolha dos seus objetivos e dos seus recursos. Não havia tempo a perder. Assim como Kleist sentia em si, simultaneamente, Shakespeare e Stendhal, e com desesperado afã, eternamente insatisfeito, modificando e destruindo, empenhava-se em forjar a unidade de duzentos anos de arte psicológica; assim como Hebbel procurava condensar num único tipo dramático todos os problemas, desde *Hamlet* até *Rosmersholm*, assim esforçavam-se Menzel, Leibl, Marées por reunirem num só molde todos os seus modelos, os velhos tanto como os novos, Rembrandt, Lorrain, van Goyen, Watteau e Delacroix, Courbet, Manet. Os pequenos interiores da primeira fase de Menzel anteci-

pam quaisquer descobertas do círculo de Manet, e Leibl realizou muita coisa que Courbet em vão tentara fazer. Mas, por outra parte, tornam-se nas telas desses dois pintores alemães o pardo e o verde metafísicos dos mestres antigos mais uma vez a expressão plena de suas experiências íntimas.

O "pardo de atelier", do século XVII, ia acompanhado por outra arte impregnada do mais sublime espírito faustiano. Refiro-me à água-forte. Em ambas essas artes, Rembrandt foi o maior mestre de todos os tempos. Também na água-forte manifesta-se um quê de Protestantismo, e sempre se mantiveram distantes dela os pintores meridionais, católicos, da atmosfera verde-azulada e dos gobelinos. Leibl foi, não somente, o derradeiro dos grandes pintores de tonalidades pardas, como também o último dos grandes água-fortistas, e que produziu gravuras capazes de exprimir aquela infinidade rembrandtiana que permite ao contemplador a descoberta de sempre novos segredos. Marées, por sua vez, sentia com poderosa intuição o grandioso estilo barroco, que Géricault e Delacroix, com muita dificuldade, conseguiram evocar, mas que ele, desprovido do conforto da tradição ocidental, não logrou adaptar ao mundo das formas pictóricas.

Pérgamo e Bayreuth — Desfecho da Arte

Com *Tristão* morre a última das artes faustianas. Essa obra é a pedra gigantesca a encerrar a música ocidental. A arte apolínea chegou ao seu fim "ao mesmo tempo" com a escultura de Pérgamo. Pérgamo corresponde a Bayreuth. O célebre altar é, na verdade, uma obra posterior, e pode ser que nem sequer seja a mais importante da sua época. Devemos supor uma longa evolução — talvez de 330 a 220 a. C. — da qual não temos vestígios. Mas tudo quanto Nietzsche disse contra Wagner, contra Bayreuth, contra o *Anel* e o *Parsifal*, pode ser aplicado, igualmente e com emprego dos mesmos termos, tais como *décadence* e espetaculosidade, àquela plástica, da qual conhecemos uma única obra-prima, o Friso dos Gigantes, do imenso altar, e que também representa uma espécie de *Anel*. Igual teatralidade; igual retrocesso a motivos velhos, míticos, nos quais ninguém acreditava a essa altura; igual utilização implacável de massas para agitar os nervos; mas também a mesma cons-

ciência do vigor, da grandeza, da sublimidade, que todavia não conseguem disfarçar certa falta de força íntima. O *Touro Farnésio* e o modelo primitivo do grupo de *Laocoonte* procedem provavelmente desse círculo.

O característico de um declínio da força criadora é a necessidade que sente o artista de apelar ao que é informe, desmedido, para que possa nascer alguma obra rematada, completa. Não me refiro apenas àquela preferência pelos formatos gigantescos, que já não expressam, como no Gótico e no estilo das Pirâmides, a grandeza interior, mas se esforçam por dissimular a sua falta. Todas as civilizações incipientes têm em comum essa ostentação de dimensões vazias. Deparamos com ela no altar de Pérgamo, na estátua de Hélios, esculpida por Carete e mais conhecida sob a denominação de *Colosso de Rodes*, e ainda por edifícios romanos da era imperial. Mas também a encontramos no Egito, ao começo do Novo Império, e na América atual. Muito mais significativa é, porém, a arbitrariedade, a exuberância, que violenta e destrói quaisquer convenções seculares. Nos tempos de Rembrandt e Bach seria inimaginável aquele espetáculo, tão conhecido nos nossos dias, de um artista que "fracassasse na execução do seu propósito". O destino da forma dependia da raça, da escola, e não das tendências particulares de um indivíduo. Na esteira de uma grande tradição conseguem até artistas menores alcançar a perfeição, porque a arte viva reúne o homem e sua tarefa. Hoje em dia, esses artistas precisam almejar o que já não sabem fazer. Trabalham com o intelecto, calculando e combinando, porquanto se extinguiu o instinto instruído. Todos passaram em certo momento por essa tragédia. Marées não chegou a concluir nenhum dos seus maiores projetos. Leibl não se atreveu a exibir suas últimas telas, antes delas terem-se tornado frias e fossilizadas, em conseqüência do excesso de retoques. Cézanne e Renoir deixaram inacabados muitos dos seus melhores trabalhos, porque, apesar do seu afã e labor, não logravam adiantá-los. Manet estava exausto, depois de ter pintado uns trinta quadros. Em que pesasse o imenso esforço que revelam cada traço, cada esboço do *Fuzilamento do Imperador Maximiliano*, mal e mal realizou o que Goya, no quadro que lhe serviu de modelo — *Os Fuzilamentos de 3 de Maio* — obteve com toda a facilidade. Bach, Haydn, Mozart e milhares de outros músicos anônimos do século XVIII

escreveram composições perfeitas, na mais apressada rotina cotidiana. Wagner, por sua vez, sabia que, para alcançar o cume, necessitava concentrar todas as suas energias e aproveitar cuidadosamente as melhores horas do seu talento artístico.

Entre Wagner e Manet existe uma profunda afinidade, que talvez poucos percebam, mas que um conhecedor da decadência, tal como Baudelaire, constatou imediatamente. Produzir um mundo no espaço, como que por um passe de mágica, mediante alguns traços e algumas manchas coloridas — eis o que foi a derradeira e mais refinada arte dos impressionistas. Wagner consegue o mesmo efeito em três compassos, a condensarem todo um mundo espiritual. As cores da meia-noite estrelada, das nuvens flutuantes, do outono, da madrugada com seus pavores melancólicos; as espantosas visões de regiões remotas, ensolaradas; a angústia cósmica; a proximidade da desgraça; a resignação; a revolta desesperada; a súbita esperança — impressões que nenhum músico antes dele teria empreendido fixar, Wagner as pinta com absoluta nitidez, por meio de algumas notas de um *leitmotiv*. Com isso foi alcançado o pólo oposto à escultura grega. Tudo mergulha num infinito incorpóreo. Já não se destaca sequer nenhuma melodia linear sobre a massa vaga dos tons, cujas ondas esquisitas evocam um espaço imaginário. O motivo emerge de obscuras e terríveis profundezas, iluminado, passageiramente, por clarões deslumbrantes. De repente, encontra-se em assustadora proximidade, rindo, acariciando-nos, proferindo ameaças. Ora se some no reino dos instrumentos de corda, ora se aproxima dos ouvintes, transpondo infinitas distâncias, levemente variada por um único oboé, com sempre nova plenitude de cores espirituais.

Tudo o que disse Nietzsche com relação a Wagner é aplicável a Manet também. A arte de ambos, aparentemente uma volta à esfera elementar, à Natureza, em oposição à pintura de conteúdo e à música absoluta, representa uma concessão feita à barbárie das metrópoles, à incipiente decomposição, tal como, no mundo sensível, manifesta-se numa mescla de brutalidade e refinamento. Esse passo é, inevitavelmente, o último. Uma arte artificial já não é capaz de prosseguir numa evolução orgânica. É um indício do final.

Segue-se disso — amarga confissão — que as artes plásticas ocidentais acabaram-se irrevogavelmente. A crise do século XIX foi o estremecimento da agonia. A arte faustiana morre de velha, da mesma forma que a apolínea, que a egípcia, que todas as demais artes anteriores, depois de terem realizado as suas mais íntimas possibilidades e de terem cumprido seus destinos no ciclo vital das suas culturas. O que hoje se produz sob a denominação de arte é impotência e mentira. Isso vale para a música posterior a Wagner tanto como para a pintura depois de Manet, Cézanne, Menzel e Leibl. Se fechássemos todos os institutos de arte existentes atualmente, a verdadeira arte não sofreria com isso nenhuma diminuição. Basta transportamo-nos mentalmente para a Alexandria do ano 200 a. C. para travarmos contato com aquela azáfama estética de que se serve uma civilização metropolitana para disfarçar a morte da sua arte. Ali, como nas grandes cidades da Europa ocidental dos nossos dias, presenciamos uma corrida louca atrás das ilusões de uma progressiva evolução artística, de uma personalidade acentuada, de um "estilo novo", de "possibilidades jamais imaginadas"; ouvimos um bate-boca teórico; observamos a atitude pretensiosa de artistas à moda, que, iguais a acróbatas, manejam pesos de "cinqüenta quilogramas", feitos de papelão ("hodlerizar"); temos o literato em lugar do poeta; assistimos à despudorada farsa do Expressionismo, apresentada como um trecho da História da Arte, organizada pelos negociantes de quadros; vemos, finalmente, como o pensar, o sentir, o plasmar, se convertem em indústria de arte.

Por último, definha-se até mesmo a força de querer outra coisa. O resultado final é um patrimônio de formas imutáveis, fixas, continuamente copiadas, tais como se nos deparam hoje nas artes indianas, chinesas, arábico-persas. Os quadros e os tecidos, os versos e os vasos, os móveis, os dramas e as peças musicais reproduzem invariavelmente os mesmos modelos, sem que nos seja possível determinar a época de origem, à base da linguagem ornamental, nem sequer com uma margem de erro de séculos e ainda menos de décadas, ao contrário do que nos permitem todas as culturas, até ao fim da sua última fase.

A IDÉIA DA ALMA E O SENTIMENTO DA VIDA:

A FORMA DA ALMA

A Idéia da Alma, Uma Função da Concepção do Mundo

NÃO VEMOS o que não for mundo exterior, mas sentimos a sua presença, em nós tanto como nos outros. Pelo seu modo de manifestação fisiognomônica, "aquilo" desperta medo e curiosidade, e assim se produz a imagem reflexiva de um "contramundo", na qual representamos, procuramos tornar visível o que sempre permanece inacessível aos nossos olhos. A idéia da Alma será mítica, será objeto de cultos psíquicos, enquanto a imagem da Natureza se mantiver no terreno da contemplação religiosa. Transformar-se-á numa representação científica e tornar-se-á objeto de crítica erudita, quando o homem começa a estudar criticamente "a Natureza". Assim como "o Tempo" é um contraconceito do Espaço, "a Alma" é um contramundo da "Natureza" e depende a cada instante da concepção que tivermos dessa última. Toda Psicologia é uma Contrafísica.

Afirmo que a Psicologia erudita, longe de revelar ou sequer vislumbrar a essência da alma, acrescenta mais um símbolo aos que constituem o macrocosmo do homem culto. Como tudo quanto já se produziu, e ao contrário do que se está produzindo, tal símbolo representa um mecanismo em lugar de um organismo. Esse imaginário corpo psíquico — sou o primeiro a dizer isso claramente — não passa nunca do reflexo fiel da forma sob a qual o homem culto,

chegado à maturidade, enxerga o mundo exterior. Em ambos os casos, a experiência íntima da profundidade realiza o mundo extenso. O mistério ao qual alude o termo primordial "tempo" cria o espaço à base da sensação do extremo tanto como à base da representação do interno. Também a *imagem da alma* tem sua direção de profundidade, seu horizonte, sua limitação e seu infinito. Com isso, e depois do que dissemos neste livro sobre o fenômeno das grandes culturas, obtemos o resultado de uma enorme ampliação e de um imenso enriquecimento da pesquisa psíquica. Tudo o que os psicólogos dos nossos dias dizem e escrevem — e não se trata apenas da ciência sistemática, mas também do conhecimento fisiognomônico dos homens, no sentido mais lato da palavra — refere-se exclusivamente ao estado atual da alma ocidental, posto que a opinião, indiscutível até há pouco, e que aplica essas experiências à "alma humana" em geral, tenha sido aceita sem nenhum controle.

A idéia da alma é sempre a idéia de uma alma determinada. Cada cultura tem, de fato, sua Psicologia sistemática, assim como possui seu estilo peculiar no que se refere ao conhecimento dos homens e à experiência da vida. E assim como cada fase de uma cultura — quer a época da Escolástica, quer a dos sofistas, quer a dos enciclopedistas — esboça sua idéia dos números, do pensamento, da natureza, idéia essa que só serve para ela, reflete-se finalmente cada século na sua própria idéia da alma.

A Vontade no Espaço Vital Gótico

O futuro terá de enfrentar o problema difícil de destilar e de analisar os últimos elementos na concepção do mundo e na filosofia de estilo gótico, pelo mesmo método que foi empregado em face da ornamentação das catedrais e da pintura primitiva dessa época. Na incipiente idéia da alma, tal como se revela nessa filosofia, mesclam-se, cavilantes, imaturos, os traços da metafísica arábico-cristã, o dualismo de espírito e alma, com visões nórdicas de faculdades psíquicas funcionais, e que ninguém, por enquanto, ousa admitir claramente. Essa duplicidade de elementos é a origem do conflito que está sendo travado pela primazia da vontade ou da razão, problema básico do pensamento árabe ora no sentido novo do pensamento ocidental. Querer e pensar são, para

a idéia da alma, o que a direção e a extensão, a história e a natureza, o destino e a causalidade são para a imagem do mundo exterior. O sentimento da direção é representado como ser, quase como realidade mítica, sob a forma da "vontade", ao passo que o sentimento do espaço assume a forma da "razão". E assim nasce a imagem que os nossos psicólogos abstraem necessariamente da nossa vida íntima.

A cultura faustiana é uma cultura da vontade. Com isso, expressamos apenas de maneira diferente a disposição eminentemente histórica da sua alma. O "eu" na linguagem usual — *ego habeo factum* —, a construção dinâmica da frase, reproduz plenamente o estilo da ação, que é a conseqüência de tal propensão e prevalece, com sua energia de direção, não somente sobre a imagem do "mundo como história", mas também sobre a nossa própria história. Esse "eu" ergue-se às alturas na arquitetura gótica; as flechas das torres e os contrafortes são "eu", e por isso é toda a ética faustiana uma "ascensão": o aperfeiçoamento do eu; o acabamento moral do eu; a justificativa do eu através da fé e das boas obras; o respeito pelo "tu" no próximo, por causa do próprio eu da sua bem-aventurança. Essa tendência depara-se-nos desde São Tomás de Aquino até Kant. E por último, a noção suprema: a imortalidade do eu!

É precisamente o que o autêntico russo considera como vão e desprezível. A alma russa, desprovida de vontade, e cujo símbolo primordial é a planície *ilimitada*, deseja desfazer-se e perder-se, anônima, subserviente, no mundo das irmãs, no mundo horizontal. Pensando no próximo, partindo de si mesma; elevar-se moralmente mediante o amor altruísta; fazer penitência individual é para ela um sintoma de vaidade ocidental, considerada como pecado da mesma forma que a ambição de alcançar o céu, tal como a demonstram as nossas catedrais, ao contrário dos telhados, planos, cobertos de cúpulas, das igrejas russas. Nechludov, herói de Tolstói, cuida do seu eu moral como das suas unhas. Precisamente por isso, pertence esse escritor à pseudomorfose do Petrinismo. Raskolnikov, porém, não passa de algo que faz parte de um "nós". Sua culpa é a culpa de todos. O simples ato de atribuir ao pecado o caráter de propriedade individual revela arrogância e presunção. Certos traços dessa mentalidade encontram-se também na idéia mágica da alma.

"Se alguém vem a mim — diz Jesus em São Lucas XIV, 26 — e não aborrece a seu pai, e mãe, e filhos, e irmãos, e irmãs, e sobretudo o seu próprio eu (τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν), não pode ser meu discípulo." Eis o sentimento que o induz a chamar-se de "rebento humano". [1]

O antagonismo entre pensar e querer constitui o tema oculto de todos os retratos importantes, desde Jan van Eyck até Marées. Mas o retrato "antigo" não pode conter nada disso, porquanto na idéia que os gregos fazem da alma, acham-se junto ao pensar (νοῦς), junto ao Zeus interior, as unidades não-históricas dos instintos animalescos e vegetativos (θυμός e ἐπιθυμία), de índole totalmente somática, desprovidas de direção consciente e de tendência para um objetivo.

É indiferente o nome que quisermos dar àquele princípio faustiano que pertence a nós e exclusivamente a nós. O que tem o significado de um grande símbolo não é o conceito da "vontade", mas a circunstância de ele existir para nós, ao passo que os gregos o desconheciam. Em última análise, não há nenhuma diferença entre o espaço profundo e a vontade. Nos idiomas "antigos", faltam termos tanto para aquele como para esta. [2] Veremos de que maneira a iden-

---

(1) "O filho do homem" é uma tradução errada, equívoca de *barnasha*. Não se trata de expressar a relação filial, mas a fusão impessoal com o plano humano.

(2) ἐθέλω e βούλομαι significam ter a intenção, o desejo, estar propenso a. βουλή significa conselho, plano. Não há substantivo derivado de ἐθέλω. *Voluntas* não é nenhum conceito psicológico; assim como também *potestas* e *virtus*, revela a mentalidade realista dos romanos, designando uma disposição prática, externa, perceptível, o vigor da individualidade humana. Nós empregaríamos nesse caso o termo "energia". A "vontade" de Napoleão e a energia de Napoleão são coisas tão diferentes como, por exemplo, a força ascensional e o peso. Não se confunda a inteligência dirigida para fora — a que distingue o romano, homem civilizado, do heleno, homem culto — com aquilo que aqui chamamos "vontade". César não é "homem de vontade", no sentido de Napoleão. Muito elucidativa se me afigura a linguagem do Direito Romano, que melhor e mais espontaneamente do que a Poesia exprime o sentimento fundamental da alma romana. Aí se

tidade de espaço e vontade se manifesta não somente nas proezas de um Copérnico e de um Colombo, mas também nas façanhas de Hohenstaufen e de Napoleão. Em ambos os casos, visa-se o domínio do espaço cósmico. A mesma identidade é, no entanto, o fundamento de certos conceitos físicos, tais com o campo de força e o potencial, que nenhum grego teria sido capaz de compreender. O espaço, como forma *a priori* da intuição, é a fórmula na qual Kant condensou definitivamente o que a filosofia barroca procurara sem cessar, e que significa a pretensão de domínio que a alma manifesta com relação a tudo quanto não for ela. O eu governa o mundo mediante a forma.

Eis o que expressa a perspectiva em profundidade da pintura a óleo ao fazer com que o espaço destinado a aparecer infinito fique dependente do contemplador, o qual o domina literalmente, a partir de um ponto distante que lhe convier. É aquela tendência para a distância, que conduz ao tipo da paisagem heróica, de espírito histórico, a qual se nos depara tanto nas telas como nos parques da época barroca, e a mesma tendência manifesta-se no conceito matemático-físico do vector. Durante séculos, a Pintura aspirou apaixonadamente a esse grande símbolo que encerra tudo o que as palavras "espaço", "vontade", "força" empenham-se em exprimir. A tendência metafísica correspondente é o incessante afã de determinar de que modo os objetos dependem funcionalmente do espírito e de servir-se para esse fim de binômios de conceitos, tais como fenômeno e coisa em si, vontade e representação, eu e não-eu, binômios que têm, todos eles, um conteúdo puramente dinâmico, muito ao contrário da teoria de Protágoras, que via o homem como a medida de todas as coisas e não como o seu criador.

A Mitologia Interior

Os elementos da alma são para todos os homens, seja qual for a cultura a que pertençam, as divindades de uma mitologia interior. O que Zeus representa para o Olimpo

---

emprega a palavra *animus* (*animus occidenti*) para a intenção; o desejo que tem em mira algo punível é *dolus*, em oposição à *culpa*, que é involuntária violação do direito. *Voluntas* nem sequer aparece como termo jurídico.

externo é para o mundo interno, que cada grego vê com absoluta nitidez, o νοῦς, que preside a todas as demais partes da alma. O que para nós é "Deus", Deus como alento do Universo, como força onipotente, como a eficiência e a previdência onipresentes, isso mesmo é a "vontade", transladada ao espaço imaginário da alma, como reflexo do espaço cósmico, e sentida por nós, necessariamente, como uma realidade autêntica. Na época, o Panteísmo do mundo exterior tem por conseqüência imediata outro, interno, e a oposição entre Deus e o mundo — em qualquer sentido que se lhe dê — significa sempre o mesmo que a relação entre a vontade e a alma; significa a força que, dentro da sua esfera, move tudo. [1] Quando o pensamento religioso se converte num pensamento rigorosamente científico, surge também um dualismo de mitos intelectuais, na Física e na Psicologia. A origem dos conceitos de força, massa, vontade, paixão, não reside na experiência objetiva, mas num *sentimento vital.* O Darwinismo é apenas uma expressão extremamente trivial desse sentimento. Nenhum grego teria empregado a palavra "natureza" no sentido de uma atividade absoluta e organizada, como o faz a Biologia moderna. A "vontade de Deus" é para nós um pleonasmo. Deus (ou "a Natureza") é vontade e nada mais.

Zeus não possui plenos poderes sobre o mundo. No próprio Olimpo é ele, em obediência ao sentimento apolíneo, *primus inter pares,* corpo entre corpos. A cega necessidade, ἀνάγκη, que a consciência "antiga" vislumbra no cosmo, não depende de Zeus de maneira alguma. Isso já se nota no trecho em que Homero nos fala do conflito entre os deuses, e ainda mais naquela passagem importantíssima em que Zeus levanta a balança do Destino, não para decidir da sorte de Heitor, mas para conhecê-la. Assim, pois, apresenta-se-nos a alma "antiga" com tôdas as suas partes e peculiaridades como um Olimpo de pequenas divindades, e o ideal de conduta helênico consiste em man-

---

(1) É óbvio que o Ateísmo não constitui nenhuma exceção. Quando os materialistas ou os darwinistas falam da "Natureza", que ordene metodicamente as coisas, que produza ou aniquile algo, apenas modificam a terminologia do Deísmo do século XVIII, porém conservam o mesmo sentimento cósmico.

ter esse divino grupo em concórdia e paz. Tal é o sentido da σωφροσύνη e da ἀταραξία. Essa relação se revela no fato de que muitos filósofos denominam Zeus a parte suprema da alma, o νοῦς. Aristóteles atribui à sua divindade como função exclusiva a θεωρία, a contemplação. É o ideal de Diógenes: uma estática perfeita da vida, em oposição à não menos perfeita dinâmica do ideal vital do século XVIII.

Esse fator misterioso que, na nossa idéia da alma, designa a palavra "vontade", essa paixão da terceira dimensão, é, portanto, uma autêntica criação do Barroco, como também a perspectiva da pintura a óleo, como o conceito da força na Física moderna, como o mundo sonoro da música instrumental pura. Já mencionamos que a arquitetura barroca principiou quando Miguel Ângelo substituiu os elementos tectônicos do Renascimento, a escora e o peso, por outros, dinâmicos, a saber, a força e a massa. A capela Pazzi, de Brunellesco, expressa a tranqüilidade alegre. A fachada de Il Gesù, de Vignola, é a vontade convertida em pedra. Esse estilo novo, no seu aspecto eclesiástico, foi denominado estilo jesuítico, sobretudo depois do seu aperfeiçoamento por Vignola e Della Porta. E realmente existe um nexo íntimo entre ele e a criação de Santo Inácio de Loiola. A Ordem dos Jesuítas representa a vontade pura, abstrata, da Igreja; [1] e sua atividade oculta, dirigida para o infinito, é comparável à análise e à arte da fuga.

Doravante, já não parecerá paradoxal, quando se falar de estilo barroco e mesmo de estilo jesuítico na Psicologia, na Matemática e na Física teórica. A linguagem formal da dinâmica, que coloca no lugar do antagonismo de matéria e forma — antagonismo somático, desprovido de vontade — o antagonismo enérgico de capacidade e intensidade, é comum a todas as criações espirituais desses séculos.

---

(1) Não se deve esquecer a considerável participação que tiveram sábios jesuítas na evolução da Física teórica. O P. Boscovich, ultrapassando a Newton, foi o primeiro a criar um sistema das forças centrais (1759). No Jesuitismo, a identificação de Deus com o espaço puro torna-se ainda mais sensível do que no Jansenismo de Port Royal, ao qual estavam ligados os matemáticos Pascal e Descartes.

A Tragédia "Antiga" do Gesto e a Tragédia Faustiana de Caráter

Surge então o problema de saber até que ponto o homem desta cultura realiza o que nos permite esperar a sua idéia da alma.

O que a vontade é na imagem da alma é o *caráter* naquela imagem da vida, que nós, os europeus do Ocidente, e somente nós, ideamos espontaneamente. Todos os nossos sistemas éticos, por diferentes que sejam suas fórmulas metafísicas ou práticas, exigem que o homem tenha um caráter. O caráter — que se forma na torrente do mundo, a relação existente entre a vida e a ação,[1] a "personalidade" — é a impressão faustiana que o homem provoca. O *carpe diem*, a existência saturada, correspondente ao ponto de vista "antigo", constitui a mais completa contradição de tudo quanto Goethe, Kant, Pascal, a Igreja e o Pensamento Livre consideravam valioso, e que se resume num ativo, lutador, triunfante. O caráter é a forma de uma existência em movimento, que consegue a fusão entre a mais extrema variabilidade nos casos particulares e a maior constância em questões de princípio. O caráter torna possível uma biografia significativa, tal como *Ficção e Realidade*, de Goethe. As biografias tipicamente "antigas" de Plutarco são, em confronto com essa obra, apenas coleções de anedotas em ordem cronológica, porém não organizadas sob o ponto de vista de uma evolução histórica.

---

(1) Lutero colocou no centro da Moral a atividade prática, a que Goethe chamava de "exigência de cada dia". E esta é a razão fundamental por que o Protestantismo causa tamanha impressão justamente às pessoas de qualidades mais profundas. As "obras piedosas", que se ressentem da falta de uma energia de direção, no sentido que acabamos de expor, passam necessariamente ao segundo plano. O apreço elevado, que se lhes devotou outrora, revela, da mesma forma que o Renascimento, resquícios de sentimentos meridionais. Neste ponto deparamos com o motivo ético mais profundo, a explicar o crescente menosprezo da vida monástica. Na época gótica, a entrada num convento, a renúncia à solicitude, à atividade, à vontade, era julgada um ato de sumo valor moral. Tratava-se do maior sacrifício que se podia imaginar: a imolação da vida. Mas, no Barroco, nem sequer os católicos sentiam assim. Lugar, não de renúncia, mas de gozo inativo, o mosteiro caiu vítima do espírito que se manifestou na "Época das Luzes".

É óbvio que, ao estudarmos o sentimento "antigo" da vida, nele encontraremos, necessariamente, um elemento fundamental de apreciação ética, tão oposto ao caráter quanto a estátua é oposta à fuga, a Geometria euclidiana à análise, o corpo ao espaço. Esse elemento é o *gesto*. Com ele descobrimos o princípio básico de uma estética psíquica, e a palavra que nos idiomas "antigos" substitui o nosso termo "personalidade", é πρόσωπον, *persona*, o que quer dizer papel ou máscara. Na língua grega da fase posterior e em latim, essa palavra designa a aparência e a gesticulação de uma pessoa, a maneira como se mostra em público, e portanto a essência mais própria do homem "antigo". Dizia-se de um orador que ele falava como πρόσωπον sacerdotal ou militar. O escravo era ἀπρόσωπος, porém não ἀσώματος; quer dizer que não tinha uma posição importante, no que se referia à vida pública, mas possuía uma "alma". O fato de o Destino ter conferido a alguém o papel de rei ou de general é expresso em latim pelos termos *persona regis, imperatoris.*[1] Nisso revela-se o estilo de vida apolíneo. Não se trata de desenvolver possibilidades íntimas por meio de um esforço ativo, mas de manter uma atitude completa a cada instante e de acomodar-se rigorosamente a um ideal de realidade, por assim dizer, plástico. O homem "antigo" era objeto e não sujeito da vida exterior. O presente puro, o momento, o primeiro plano da vida não eram jamais superados, mas elaborados continuamente. O ζῷον πολιτίκον de Aristóteles — termo intraduzível, sempre interpretado erroneamente, porque se teima em atribuir-lhe um sentido europeu-ocidental — refere-se a homens que, solitários e avulsos, não seriam nada e somente como coletividade representam algo, na ágora, no *forum*, onde cada qual se reflete, como que num espelho, nos demais, que lhe conferem o característico da realidade. Tudo isso está resumido na expressão

---

(1) πρόσωπον significa, no grego mais antigo, rosto e, posteriormente, em Atenas, máscara. Aristóteles ignorava ainda a acepção de "pessoa", que mais tarde se deu a essa palavra. Foi somente a expressão jurídica de *persona* — termo de origem etrusca, e que primitivamente designava a máscara teatral — que, na era imperial, deu também ao πρόσωπον grego o sentido exato do termo latino.

σώματα πόλεως, os corpos de uma cidade, quer dizer, os cidadãos.

Tal diferença teve por resultado duas formas de tragédias, inteiramente distintas sob todos os aspectos. A tragédia faustiana, que é o drama de caráter, e a tragédia apolínea, que é o drama do gesto sublime, nada têm em comum a não ser o nome. A oposição existente entre os elementos trágicos "antigo" e ocidental não será delineada com suficiente clareza, se nos limitarmos a usar os termos de ação ou ocorrência. A tragédia faustiana é biográfica; a apolínea é anedótica. Isso significa que aquela abrange a direção de toda uma vida, ao passo que esta se restringe ao momento isolado. Que relação existe entre o passado interior de Édipo ou Orestes e o acontecimento destruidor que subitamente aparece em seu caminho? [1] Mas no passado de Otelo — obra-prima de análise psicológica — não há nenhum traço, por insignificante que seja, que não esteja relacionado à catástrofe. O ódio racial, o isolamento do adventício no meio de patrícios, o mouro como soldado, como homem primitivo, como criatura solitária à beira da velhice — nenhum desses fatores carece de importância. "Psicologia" — eis o termo apropriado que define a maneira ocidental de plasmar personagens. Ele se aplica a um retrato de Rembrandt tanto como à música do *Tristão*, ao Julian Sorel, de Stendhal, tanto como à *Vita Nuova*, de Dante. Nenhuma outra cultura conhece algo semelhante. É precisamente isso o que ficava prescrito do conjunto das artes "antigas". "Psicologia" é a forma da qual a vontade, respectivamente o homem como a sua encarnação (não o homem como σῶμα), capacita-se para a arte. Quem, sob este aspecto, citar Eurípides demonstrará apenas que nada entende de Psicologia.

Assim se explica que nós, os homens faustianos, compreendamos o drama com íntima necessidade. É ele para nós um máximo de atividade, ao passo que os gregos, com a mesma necessidade, consideravam-no o máximo de passividade. [2] A tragédia ática não tem nenhuma "ação".

---

(1) Veja páginas 102 e seguintes.

(2) Isso corresponde à modificação de sentido que sofreram as palavras "antigas" *pathos* e *passio*. Essa última formou-se na era do Império, pelo modelo da primeira, e conservou seu sentido original na

Os mistérios "antigos" — e Ésquilo, que era natural de Elêusis, criou o drama superior, baseando-o na forma deles, inclusive a sua peripécia — eram todos eles ςράματα, ou ςρώμενα, celebrações litúrgicas. A esse elemento da religião primitiva, não-homérica, dos gregos uniu-se posteriormente um elemento rústico, as cenas burlescas, fálicas, ditirâmbicas, das festas primaveris em homenagem a Deméter e a Dioniso. Das danças que imitavam animais, e do acompanhamento cantado, resultou o coro trágico, que se contrapôs ao ator, o "resplendor" de Téspis (534). A genuína tragédia desenvolveu-se, partindo da lamentação mortuária solene, do treno (*naenia*). Em determinada época, converteu-se o brinquedo alegre das festas dionisíacas — que também eram festas das almas — num coro plangente de seres humanos, e o drama satírico ficou relegado ao fim da representação. A introdução do segundo ator, por Ésquilo, aperfeiçoou a essência da tragédia grega; a lamentação, como tema dado, é doravante motivada pela apresentação visível de um grande sofrimento humano. O enredo de primeiro plano (μῦθος) não é "ação", mas oportunidade para os cantos corais, que continuam sendo a *tragoidia* propriamente dita. Mas muito acima da lamentação eleva-se, daí por diante, a grandeza do herói sofredor, com sua atitude sublime, seu ἦθος, apresentado em poderosas cenas entre os trechos reservados ao coro. O tema não é o protagonista ativo, cuja vontade cresce e fracassa na resistência de potências estranhas ou nos demônios que abriga o seu próprio peito; o tema é a criatura que padece sem vontade, e cuja existência somática é aniquilada, sem nenhuma razão profunda, como convém acrescentar. A trilogia de *Prometeu*, de Ésquilo, começa justamente no ponto onde um Goethe, provavelmente, colocaria o seu fim. A loucura do Rei Lear é o resultado da ação trágica. O Ajax de Sófocles enlouquece por obra de Atenas,

---

Paixão do Cristo. Na fase primitiva do Gótico verificou-se uma modificação do modo de sentir relativo ao seu significado. Isso ocorreu na linguagem dos tratados religiosos da Ordem Franciscana e dos discípulos de Joaquim de Floris. Como expressão de profundas emoções, que tendem a explodir, *passio* chegou finalmente a designar o dinamismo psíquico em geral. Com o sentido de força de vontade e de energia dirigida, a palavra foi em 1647 traduzida para o alemão por Zesen, que usou pela primeira vez o termo *Leidenshaft*.

antes do início do drama. Tal é a diferença entre um caráter e um personagem posto em movimento. O terror e a compaixão são, de fato, segundo escreve Aristóteles, os efeitos necessários que produzem as tragédias gregas sobre os espectadores "antigos", e somente sobre eles. Isso se percebe nitidamente, quando se consideram as cenas que ele julga as mais impressionantes, a saber, as que mostram súbitas mudanças da sorte ou reconhecimentos inesperados. As primeiras são as que provocam antes de mais nada o φόβος (pavor), ao passo que as segundas têm por conseqüência o ἐλεός (comoção). A almejada *catarse* não pode produzir-se no nosso sentimento senão à base do ideal da *ataraxia*. A "alma" grega é puro presente, puro σῶμα, realidade imóvel, puntiforme. O mal mais terrível que lhe pode acontecer é ver essa realidade posta em questão pela inveja dos deuses, pelo acaso cego, capaz de ferir inopinadamente, como um raio, a qualquer um. Isso alcança as próprias raízes da existência "antiga", ao passo que anima e vivifica o homem faustiano, propenso a arriscar tudo. E ver como isso se resolve, qual nuvem de tempestade, estendida no horizonte negro, e que subitamente seja atravessada pelo sol; essa sensação de alívio que experimenta a torturada alma mítica; o prazer causado pela reconquista do equilíbrio — eis o que se chama catarse. Ela pressupõe, no entanto, um sentimento vital que nos fica totalmente estranho. É quase impossível traduzir essa palavra para os nossos idiomas e sentimentos. Tornou-se necessária toda a laboriosidade estética, toda a arbitrariedade do Barroco e do Classicismo, sobre o fundo da irrestrita reverência aos livros antigos, para fazer-nos utilizar esse fundamento psíquico para a nossa tragédia também; e isso apesar do fato de que, na realidade, o efeito dessa última é precisamente o oposto: ela não é para nós a libertação de emoções passivas, estáticas, mas provoca, estimula e leva ao extremo emoções ativas, dinâmicas; desperta os sentimentos primários, devido aos quais "somos homens", resolutamente; a saber, a crueldade, o prazer que nos causam a tensão, o perigo, a ação violenta, o triunfo, o crime, a sensação beatífica daqueles que vencem e aniquilam. Trata-se de sentimentos que, desde a época dos *Vikings*, das façanhas dos Hohenstaufen, e das Cruzadas, dormitam no âmago de todas as almas nórdicas. Este é o efeito que produz Shake-

speare. Nenhum grego teria sido capaz de suportar *Macbeth*, nem tampouco de compreender o sentido dessa poderosa arte biográfica, com sua tendência de direção. Figuras tais como Ricardo III, Don Juan, Fausto, Miguel Kohlhaas, Golo, personagens totalmente contrários à mentalidade "antiga", provocam em nossa alma, em lugar de compaixão, uma profunda e misteriosa inveja, e em vez de terror, um estranho gozo de tormentos, um anelo de um tipo completamente diverso de com-padecimento. Que é de fato assim vê-se hoje, quando a tragédia faustiana acaba de morrer definitivamente, inclusive na sua última forma, que é a alemã. Revela-se isso nos motivos constantes da literatura metropolitana da Europa ocidental. Basta compará-la com a correspondente literatura alexandrina.

O Simbolismo do Quadro Cênico

Com tudo quanto foi exposto por nós estão de acordo o quadro cênico do drama apolíneo tanto como o do drama faustiano, quadro esse que completa a obra de arte tal como a imaginou o autor. O drama "antigo" é uma obra plástica, um grupo de cenas patéticas com caráter de relevo, um espetáculo de fantoches gigantescos sobre o fundo plano do muro que encerra o teatro. É, exclusivamente, um gesto magní ico, e os escassos acontecimentos do enredo são relatados solenemente antes do que representados. A técnica do drama ocidental visa justamente o contrário; a saber, ininterrupto movimento e rigorosa exclusão de quaisquer momentos estáticos, desprovidos de ação. As famosas três unidades de lugar, de tempo e de ação não foram formuladas em Atenas, mas apenas elaboradas inconscientemente. Mas circunscrevem o tipo da estátua de mármore da Antiguidade, como também encerram, insensivelmente, o ideal vital do homem "antigo", ligado à *polis*, ao presente puro, ao gesto. As unidades têm, todas elas, o sentido de negociações; nega-se o espaço; renuncia-se ao presente e ao futuro; são rejeitadas todas as relações psíquicas com coisas distantes. O teatro ibérico do século XVI sujeitou-se ao jugo das regras "antigas". Os grandes espanhóis, sobretudo Tirso de Molina, criaram as "três unidades" do Barroco, não como negações metafísicas, mas unicamente como expressão de costumes distintos, cortesãos; e Corneille, dócil discípulo da grandeza

espanhola, herdou-as com o mesmo significado. Aí começa a fatalidade. Existia a possibilidade de uma tragédia poderosa, puramente faustiana, de formas e audácias jamais imaginadas. Porém essa tragédia não surgiu. O drama germânico, por grande que fosse Shakespeare, nunca superou o obstáculo de uma convenção mal compreendida. E a culpa disso reside na fé cega na autoridade de Aristóteles. Quanta coisa não poderia ter-se desenvolvido do drama barroco, sob a influência da epopéia cavaleirosa, dos mistérios e dos autos pascais do Gótico, e em contato imediato com os oratórios e as paixões da Igreja, se ninguém tivesse sabido nada do teatro grego! Uma tragédia inspirada na música contrapontística, sem os entraves de uma restrição plástica, que para ela não tinha sentido algum! Uma produção cênica a evoluir livremente, a partir de Orlando Lasso e de Palestrina, ao lado de Heinrich, Schütz, Händel, Gluck, Beethoven, criando a sua forma própria, pura! Tudo isso era possível, porém não se realizou.

Mas as três unidades não bastavam. O drama ático exigia, em lugar do jogo cênico, a máscara imóvel. Desse modo, excluía a caracterização psíquica, como também ficava proibida a exibição de estátuas icônicas. Requeria também o coturno e a figura de tamanho maior do que o natural, forrada por todos os lados, a ponto de ficar imobilizada, vestida de roupas compridas, arrastadas pelo chão. Assim se eliminava a individualidade das personagens. Por último, colocava-se uma espécie de canudo na boca dos atores, a fim de imprimir à sua recitação o som de uma cantiga declamada monotonamente.

E notamos mais um pormenor que seria insuportável em qualquer tragédia de estilo genuinamente faustiano: a contínua presença do coro. Esse coro, como multidão, como oposição ideal ao homem solitário, íntimo, ao monólogo da cena ocidental; esse coro que sempre permanece no palco, que assiste a todas as conversas que o herói mantém consigo mesmo; esse coro que afasta também do quadro cênico o medo que nos causa tudo quanto for ilimitado e vazio — esse coro é apolíneo. Comparado com tal tipo de drama, o de Shakespeare é um monólogo e nada mais. Até mesmo os diálogos e as cenas de grupos deixam sentir a imensa distância interior que medeia entre os seus personagens,

cada um dos quais fala, no fundo, consigo próprio. Nada pode atravessar esse isolamento espiritual, que sentimos em Hamlet tanto como em Tasso, em Don Quixote tanto como em Werther, e que já tomou forma, com toda a sua extensão infinita, no *Parzeval* de Wolfram von Eschenbach. Nisso se distingue toda a poesia ocidental da poesia "antiga", sem nenhuma exceção. A nossa lírica, desde Walther von der Vogelweide até Goethe, até à lírica das agonizantes metrópoles dos nossos dias, é monólogo. A lírica "antiga" é coral, é lírica proferida em presença de testemunhas.

Arte Diurna e Arte Noturna

Muito embora os mistérios de Elêusis e as festas trácias da epifania de Dioniso se realizassem de noite, desenvolveu-se a arte de Téspis com necessidade íntima sob a forma de representações matutinas, à plena luz do sol, ao passo que os espetáculos populares e as "paixões" ocidentais, que tiveram sua origem em sermões pronunciados por personagens diferentes e foram representados primeiramente por clérigos, no interior da igreja, e mais tarde por leigos, na praça pública, à frente da mesma, nas manhãs das grandes festas eclesiásticas (quermesses), transformaram-se aos poucos numa arte apresentada de tardezinha ou à noite. Já nos tempos de Shakespeare, as representações teatrais tinham lugar ao entardecer, e esse traço místico, que tende a adaptar a obra de arte à clareza apropriada para ela, chegou à sua conclusão na era de Goethe. Cada arte, cada cultura em geral tem sua hora significativa. A música do século XVIII é uma arte da escuridão, do momento em que se abrem os olhos do espírito. A escultura ática é a arte da luminosidade sem nuvens. A profundidade dessas relações evidencia-se na plástica gótica, sempre envolta num eterno crepúsculo, e na flauta jônica, instrumento do meio-dia claro. A vela afirma, a luz do sol nega o espaço em face das coisas. De noite, o espaço cósmico vence a matéria; à luz meridiana, os objetos próximos aniquilam o espaço remoto. Assim se distinguem o afresco e a pintura a óleo nórdica. Na realidade, a contínua claridade e o constante crepúsculo fazem a diferença entre a pintura grega e a pintura ocidental, tanto como separam o palco antigo do palco do Ocidente. E não cabe-

ria dizer também que a Geometria euclidiana é uma Matemática diurna, ao passo que a análise tem caráter noturno?

A mudança de cena, que para os gregos teria sido, sem dúvida alguma, uma espécie de sacrifício, é para nós quase uma necessidade religiosa, uma exigência do nosso sentimento universal. A unidade cênica do *Tasso* tem algo de paganismo. Necessitamos, intimamente, um drama cheio de perspectivas e fundos amplos, um palco que suprima quaisquer limitações sensíveis e abranja o mundo inteiro. Shakespeare, que nasceu quando falecia Miguel Ângelo, e cessou de escrever quando Rembrandt vinha ao mundo, alcançou o máximo de infinidade, de apaixonada superação de toda e qualquer restrição estática. Seus bosques, seus mares, suas vielas, jardins, seus campos de batalha estão situados em regiões distantes, no ilimitado. O Rei Lear, transformado, entre o bobo e mendigo louco, em meio à tormenta a fustigar a campina noturna; o eu perdido no espaço, na mais extrema solidão — eis o sentimento vital da alma faustiana.

Popularidade e Esoterismo. A Imagem Astronômica. O Horizonte Geográfico

Cada cultura tem seu grau adequado de esoterismo ou de popularidade, inerente aquelas entre suas obras que tenham significação simbólica. O que nunca houve na Antiguidade, sempre existiu no Ocidente: a forma exclusiva. Épocas inteiras, tais como a da cultura provençal ou a do Rococó, têm-se mostrado sumamente seletas e reservadas. Suas idéias, sua linguagem formal, dirigem-se a uma classe pouco numerosa de pessoas gradas. E o fato de o Renascimento, suposta ressurreição da Antiguidade — a qual não era de maneira alguma exclusiva e não selecionava em absoluto o seu público —, não fazer exceção a essa regra; o fato de ele ser inteiramente uma criação de um círculo de *élite* e de indivíduos egrégios, um gosto a excluir desde o princípio a participação das multidões — esse fato demonstra a profundidade de tal alheamento das almas. Ora, a cultura ática era patrimônio de todos os cidadãos. Ninguém ficava excluído, e por isso ignorava-se aquela diferença entre profundeza e trivialidade que para nós tem importância decisiva. Popular e superficial são para nós conceitos idênticos, tanto na arte como na ciência. Para os homens antigos, não

foi assim. Nietzsche disse certa vez que os gregos eram "superficiais de tão profundos".

A partir de Ticiano, a pintura tornou-se cada vez mais esotérica, e o mesmo se aplica à poesia, como também à música. O Gótico — Dante e Wolfram — fora esotérico desde o princípio. A grande multidão dos fiéis que freqüentavam as igrejas jamais conseguiu compreender as missas de Okhegem ou Palestrina, e ainda menos as de Bach. Entediava-se ao ouvir obras de Mozart ou Beethoven. Para ela, a música tinha apenas a função de influir sobre a sua disposição de ânimo. Nos concertos e nas galerias de quadros fingia interessar-se pelo que ali se exibia desde que o Século das Luzes criou o chavão da "arte para todos". Mas uma arte faustiana não é para toda gente. O fato da pintura moderna dirigir-se exclusivamente a um círculo restrito de conhecedores, e que se estreita mais e mais, corresponde à renúncia a assuntos compreensíveis à maioria das pessoas. Com isso, o "conteúdo" perdeu o seu valor intrínseco. A realidade propriamente dita fica atribuída ao espaço, devido ao qual — segundo Kant — as coisas começam a existir.

Todas as nossas ciências, sem exceção, têm, junto ao grupo das matérias rudimentares, uma parte "superior", inacessível ao leigo. Neste ponto, deparamos com mais um símbolo do infinito e da energia dirigida. A incipiente derrocada das ciências ocidentais, que claramente se percebe nos nossos dias, pode ser avaliada à base da sua evidente necessidade de produzir efeitos sobre as massas. E a circunstância de o esoterismo rigoroso da época barroca parecer-nos hoje um tanto incômodo revela a diminuição das forças, o declínio do sentimento de distância; sentimento esse que admite e respeita tais limitações. As poucas ciências que ainda conservam todo o seu refinamento, sua profundeza e suas energias de raciocínio e de conclusão, escapando ao contágio do folhetinismo — seu número já é reduzidíssimo: a Física Teórica, a Matemática, a dogmática católica, talvez a jurisprudência também, lidam com uma roda seleta, pequeníssima de entendidos. Justamente o técnico, em oposição ao leigo, é o que falta à Antiguidade, onde todos sabiam tudo. Para nós, a referida polaridade de técnicos e leigos tem o valor de um grande símbolo. Onde a tensão entre esses dois pólos começar a diminuir, extinguir-se-á também o sentimento faustiano da vida.

A moral da vontade, em oposição à moral da atitude, expressa-se igualmente na imagem astronômica. O telescópio, invenção genuinamente faustiana, penetra espaços inacessíveis a olho nu e desse modo amplia o universo, que "possuímos". O que "enxergamos" são apenas sinais luminosos; o que "entendemos" são símbolos do nosso próprio ser. O "mundo" significa, antes de mais nada, espaço apenas influenciado pelo senso de materialidade. Demócrito, que desejava criar nesse ponto o limite das coisas corpóreas e, necessariamente, teve que estabelecê-lo, imaginou uma camada de átomos, a envolver o cosmo como uma pele. Em contraste com isso, a nossa jamais saciada sede vai sempre em busca de mundos novos, cada vez mais distantes.

Como pode ser demonstrado por grande número de exemplos, e em contraste com o mundo antigo, isso se aplica também ao horizonte geográfico. Os conhecimentos geográficos dos gregos ficam muito atrás daqueles que tinham os egípcios e os babilônios. Desde Heródoto, que se baseava em fontes persas, até Aristóteles, as noções relativas aos contornos da África diminuíram constantemente, e o mesmo ocorreu com relação aos romanos, como herdeiros dos cartagineses. Inicialmente reproduziam a sabedoria alheia, e mais tarde esqueceram-na.

As descobertas de Colombo e de Vasco da Gama dilataram infinitamente o horizonte geográfico: entre o oceano e a terra firme estabeleceu-se a mesma relação que existia entre o espaço cósmico e o globo terrestre. Somente nesse instante descarregou-se a tensão política da consciência faustiana do Universo. Para os gregos, a Hélade era, e sempre continuava sendo, a parte essencial da superfície da Terra. Com a descoberta da América, o Ocidente transformou-se em província de um todo gigantesco. A partir de então, a história da cultura ocidental tem caráter planetário.

Cada cultura tem seu conceito próprio do torrão natal e da pátria, conceito difícil de definir, quase inefável, cheio de obscuras conexões metafísicas e todavia inequívoco na sua tendência. O sentimento antigo da pátria, o qual ligava o indivíduo à *polis*, física e euclidianamente, opõe-se neste pormenor àquela misteriosa nostalgia do homem nórdico, e que tem algo de musical, supraterreno. O grego sente como torrão natal exclusivamente aquilo que sua vista abrange a partir do castelo da sua cidade. Onde termina o horizonte de Atenas, ali começa a terra estranha, o país do inimigo, a "pátria" dos outros.

Se recapitulamos tudo isso; se contemplamos o aspecto dos espaços siderais, que abrange a imagem do Universo, ampliada por Copérnico; se consideramos o fato da superfí-

cie terrestre estar dominada pelo homem ocidental, em conseqüência da descoberta de Colombo; se levamos em conta a perspectiva da pintura a óleo e do palco trágico, bem como o espiritualizado apego ao torrão natal; se ainda acrescentamos a paixão civilizada pelo tráfego rápido, pela conquista dos ares, pelas expedições ao Pólo Norte, e pela escalada de cumes dificilmente acessíveis, desprende-se de todos esses elementos o símbolo primordial da alma faustiana: o espaço ilimitado. Como derivações de tal símbolo devemos interpretar as formas especiais, autenticamente ocidentais do mito psíquico, e que são a "vontade", a "força", a "ação".

A IDÉIA DA ALMA E O SENTIMENTO DA VIDA:

BUDISMO, ESTOICISMO, SOCIALISMO

Cada Cultura Tem Sua Própria Forma de Moral

No que se refere à Moral, os homens ocidentais, sem exceção, acham-se sob a influência de uma enorme ilusão ótica. Todos exigem alguma coisa dos seus semelhantes. Pronuncia-se um imperativo: "Tu deves", na convicção de que realmente haja algo que possa e careça ser modificado, plasmado, organizado uniformemente. A fé nessa possibilidade e no direito de realizá-la é inabalável. Nesse ponto, manda-se e exige-se obediência. Na ética do Ocidente, tudo é direção, desejo de poder, atuação proposital à distância. Quanto a isso, estão de perfeito acordo Lutero e Nietzsche, os papas e os darwinistas, os socialistas e os jesuítas. Sua moral apresenta-se com pretensão de validez geral, perene. Essa pretensão faz parte das necessidades do ser faustiano. Quem se afastar desse pensamento, desse dogma, desse desejo, será considerado pecador, herege, inimigo, e terá de ser combatido sem quartel. O Homem deve. O Estado deve. A Sociedade deve. Essa forma de moral é para nós evidente. Representa, aos nossos olhos, o sentido próprio e único de toda moral. Não era, porém, assim nem na Índia, nem na China, nem tampouco na Antiguidade. Buda oferecia apenas um exemplo. Epicuro dava bons conselhos. Também essas são formas de morais elevadas, que, todavia, deixam liberdade ao arbítrio.

Jamais nos demos conta do caráter singular do nosso dinamismo moral. Suponhamos que o Socialismo — considerado sob o prisma ético, não econômico — seja a concepção universal que persiga a opinião individual em nome da coletividade. Nesse caso, nós todos, sem exceção, somos socialistas, queiramos ou não, conscientemente ou não. Nem sequer o mais apaixonado adversário de qualquer "moral de rebanho", Nietzsche, era capaz de limitar o seu zelo a si mesmo, em sentido "antigo". Somente pensa na "Humanidade". Atacava a quem tivesse outra opinião. Para Epicuro ficava absolutamente indiferente o que pensassem ou fizessem os demais. Mas todo o Zaratustra — se bem que afirme colocar-se além do bem e do mal — manifesta o pesar de ver os homens agirem de um modo antipático ao autor. Percebe-se o profundo afã — totalmente estranho ao espírito grego — de empenhar a vida na modificação dos seus semelhantes; modificação essa que deverá realizar-se, naturalmente, num único sentido, no que ele considera melhor. E precisamente isso, a transvalorização geral, é monoteísmo ético, é — para darmos à palavra um significado novo, mais profundo — socialismo. Todos os que se esforcem por melhorar o mundo são socialistas. Segue-se disso que não houve na Antiguidade pessoas dessa espécie.

O imperativo moral, como forma da moral, é faustiano, exclusivamente faustiano. Seria um erro estabelecer uma relação entre "o" Cristianismo e o imperativo moral. O homem faustiano não foi transformado pelo Cristianismo, mas ele próprio modificou a este, não somente convertendo-o numa religião nova, como também dando-lhe a orientação de uma moral diferente. O que indicava anteriormente o "isso" neutro torna-se um "eu", com todo o *pathos* de um centro cósmico, tal como constitui a base do sacramento da expiação pessoal. A vontade de potência, a evidenciar-se também no terreno da ética; a mania de elevar a moral individual à categoria de verdade eterna e de impô-la à Humanidade; o esforço de alterar, superar, aniquilar qualquer tendência desconforme — tudo isso é propriedade da nossa alma ocidental. Dessa maneira, metamorfoseou-se a moral de Jesus, num processo de profunda e jamais compreendida significação: na primeira fase do Gótico, aquela moral, aquela atitude estático-espiritual, recomendada como salutar, em conseqüência do sentimento mágico do mundo, aquela dou-

trina cujo conhecimento era concedido como uma graça especial, converteu-se numa moral imperativa. [1]

Há tantas morais quantas culturas existem, nem mais nem menos. Nesse ponto, ninguém tem liberdade de escolher. Cada concepção de vida de homens cultos tem de antemão, *a priori*, no mais rigoroso sentido de Kant, uma propriedade mais profunda do que nenhum juízo e afã momentâneo, e devido à qual o seu estilo se torna reconhecível como o de determinada cultura. O indivíduo pode agir moral ou imoralmente, "bem" ou "mal", conforme ao sentimento primário da sua cultura; mas a teoria da sua ação acha-se prefixada absolutamente. Para isso, tódas as culturas têm o seu próprio padrão, cuja validez começa e termina com cada qual delas. Não há nenhuma moral universal humana. Uma moral é — igual à Escultura, à Música ou à Pintura — um mundo cerrado de formas, a expressar um sentimento de vida, dado uma vez por todas, imutável no fundo, de íntima necessidade. Sua presença é um destino que temos de aceitar. Apenas a sua concepção consciente é o resultado de uma revelação ou de uma descoberta científica.

Moral de Atitude e Moral de Vontade

Todas as éticas imagináveis da Antiguidade empenham-se em formar o homem estático, como um corpo entre outros corpos. As valorizações do Ocidente referem-se, todas elas, ao homem que for um centro dinâmico de infinita universalidade. Socialismo ético é a mentalidade da ação, a atuar à distância, através do espaço; é o *pathos* moral da terceira dimensão, cujo signo, o sentimento primordial da solicitude, para com os vivos tanto como para com os homens do futuro, paira sobre tóda a nossa cultura. Por essa razão notamos na cultura egípcia um quê de espírito socialista. A tendência para a atitude imóvel, a ausência de desejos, o isola-

(1) "Quem tem ouvidos, ouça!" — Nisso não se expressa um imperativo baseado no poder. Não foi assim que a Igreja ocidental compreendeu a sua missão. A "mensagem salvadora" de Jesus, tanto como as de Zaratustra, de Mani, de Maomé, dos neoplatônicos e de todas as religiões mágicas afins, são benefícios misteriosos, concedidos, porém não impostos aos homens.

mento estático do indivíduo, recordam, por sua vez, a ética indiana e os homens formados por ela. O ideal ético do homem "antigo" é o que foi produzido pela tragédia. A catarse, o ato pelo qual a alma apolínea descarrega tudo quanto não seja apolíneo, revela nesse ponto o seu sentido mais profundo. O que o drama realizava num momento solene, os estóicos queriam prolongá-lo por toda a vida, almejando a paz estatuária e o *ethos* isento de vontade. Ora, o ideal budista do nirvana, formulado tardiamente, mas bem indiano e latente já na época védica, não parece ele muito afim com a catarse grega? Seria, de fato, bastante fácil imaginar Sócrates, Epicuro e, sobretudo, Diógenes passeando à beira do Ganges. Numa das nossas metrópoles ocidentais, Diógenes seria um louco insignificante. E Frederico Guilherme I, que é, por sua vez, o modelo de um socialista em sentido elevado, bem caberia no Estado egípcio, porém nunca na Atenas da era de Péricles.

Se Nietzsche houvesse observado os seus tempos, com maior liberdade de preconceitos, menos influenciado pelo romântico entusiasmo por certas criações éticas, teria notado que não existe em solo da Europa ocidental aquela moral da compaixão, supostamente cristã, tal como se lhe afigurava. O texto literal de determinadas convicções humanas não nos deve iludir quanto ao seu significado real. Só raras vezes um homem sabe o que crê. A reverência teórica aos preceitos do Novo Testamento está, na verdade, à mesma altura que a adoração teórica da arte "antiga" no Renascimento e no Classicismo. A primeira não transformou o homem, como tampouco alterou a segunda o espírito das obras. Os freqüentemente citados exemplos das ordens mendicantes, dos irmãos de Herrnhut, do Exército de Salvação demonstram, pelo número escasso e ainda mais pela falta de importância, que se trata de exceções de algo muito diferente, a saber, a autêntica moral faustiano-cristã. Verdade é que procuraríamos em vão a sua fórmula nos escritos de Lutero e no Tridentino. Mas todos os cristãos de grande estilo, Inocêncio III e Calvino tanto como Loiola, Savonarola, Pascal e Santa Teresa, traziam-na no seu íntimo, em contradição a suas opiniões doutrinais, e sem o perceberem em nenhum instante.

Basta considerarmos o conceito puramente ocidental daquela virtude máscula que se expressa na *virtù* "isenta de

moralina" de Nietzsche, a *grandezza* do Barroco espanhol, a *grandeur* francesa, e compararmo-lo com a ἀρετή muito feminina do ideal helênico, cuja prática sempre se manifesta pela capacidade de gozar (ἡδονή), pela tranqüilidade do espírito (γαλήνη, ἀπάθεια), pela essência de necessidades e, sobretudo, pela ἀταραξία. O que Nietzsche chamava de "fera loura" e via encarnado no tipo do homem renascentista, supervalorizado por ele, porquanto esse homem não passava de um epígono felino dos grandes teutões da era dos Hohenstaufen, é o extremo oposto do tipo que todas as éticas antigas, sem exceção, almejaram produzir, e que foi representado por todos os homens significativos da Antiguidade. A esse tipo pertencem aqueles vultos graníticos a cujo desfile prolongado assistiu a cultura faustiana, e que faltam por completo na "antiga". O estrangeiro Aníbal foi o único "homem" nesse ambiente. No Norte, porém, surgem no próprio limiar dos primeiros tempos os grandes imperadores saxões, francônios e Hohenstaufen, cercados de uma plêiade de figuras gigantescas, tais como Henrique, o Leão, e Gregório VII. Seguem-nos imediatamente os homens do Renascimento, das lutas entre a Rosa Branca e a Rosa Vermelha, das guerras religiosas; os conquistadores espanhóis; os príncipes eleitores e os reis da Prússia; Napoleão, Bismarck, Cecil Rhodes. Onde existiu outra cultura que pudesse ostentar algo semelhante? Também penso nos tipos do clero faustiano, naqueles magníficos bispos da era do Império germânico, que, no dorso de seus cavalos, conduziam os seus exércitos em ferozes batalhas; recordo os papas que subjugaram a Henrique IV e Frederico II; relembro os cavaleiros da Ordem Germânica, nas regiões orientais do Reich; menciono a rebeldia de Lutero, na qual se revelava o paganismo nórdico a enfrentar o paganismo romano, e ainda aqueles imponentes cardeais, Richelieu, Mazarin, Fleury, que construíram a França. É necessário partirmos desses grandes exemplos de paixão profana, na qual se patenteia a consciência de uma missão, para que compreendamos os casos de uma paixão divina, de estilo sublime, de uma *caritas* grandiosa, à qual nada resiste, e que, no seu dinamismo, parece muito diferente do comedimento "antigo" e da suavidade dos primeiros cristãos. Há dureza no caráter do com-padecimento cultivado pelos místicos alemães, pelos cavaleiros das Ordens germânicas e espanhóis,

pelos calvinistas franceses e ingleses. Na compaixão russa de um Raskolnikov, um espírito funde-se com a massa dos irmãos. A compaixão faustiana, por sua vez, faz com que ele se destaque da massa. *Ego habeo factum* — eis a fórmula dessa caridade pessoal, que justifica o indivíduo perante Deus.

Moral da Incipiente Civilização

Quando Nietzsche escreveu pela primeira vez as palavras "transvalorização de todos os valores", encontrara o movimento espiritual desses séculos, em cujo centro vivemos, finalmente a sua fórmula peculiar. Transvalorização de todos os valores — nisso se expressa a natureza mais íntima de quaisquer civilizações. Elas começam pela inversão de todas as fórmulas da cultura antecedente, que são expostas e empregadas de modo distinto. As civilizações já não criam nada. Limitam-se a interpretar. Nesse pormenor revela-se a índole negativa de todas as épocas dessa espécie. Pressupõem elas o próprio ato criador. Apenas entram na posse de uma herança de grandes realidades. Examinemos o exemplo da última fase da Antiguidade e procuremos verificar em que momento se realizou nela a ocorrência correspondente. Percebemos então que isso aconteceu dentro do estoicismo helenista-romano, durante a prolongada agonia da alma apolínea. Recuemos de Epicteto e Marco Aurélio até Sócrates, pai espiritual da *Stoa* e o primeiro a evidenciar o empobrecimento interno da urbanizada e intelectualizada vida "antiga", e vejamos como entre esses dois pólos se produziu a transvalorização dos ideais gregos. Consideremos em seguida a Índia. Quando vivia o Rei Asoca por volta de 250 a. C., já estava concluída a transvalorização da vida brâmane. Basta compararmos as partes de Vedanta redigidas antes e depois de Buda. E nós mesmos? No seio do socialismo ético, naquele sentido que acabamos de conferir-lhe, como emoção fundamental da alma faustiana, enclausurada entre os blocos de pedra das metrópoles, esse processo está decorrendo precisamente agora. Rousseau é o ancestre desse socialismo e situa-se ao lado de Sócrates e de Buda, dois outros porta-vozes de grandes civilizações. Sua rejeição de quaisquer formas de grandes culturas, de convenções significativas, seu famoso "retorno à Natureza", e seu racionalismo prático não permitem ne-

nhuma dúvida a esse respeito. Cada qual desses homens sepultou uma intimidade milenar. Apregoam o evangelho da Humanidade, mas trata-se da humanidade dos homens inteligentes das cidades grandes, fartos da *urbe* nas suas fases posteriores e, com ela, da sua cultura, e cuja razão "pura", quer dizer, desalmada, pretende libertar-se dela e da sua forma imperativa, da sua crueldade, do seu simbolismo, que já cessou de ser vivido e por isso se tornou odioso. A dialética destrói a cultura. Olhemos o desfile dos grandes nomes do século XIX, que, para nós, se ligam a esse espetáculo impressionante: Schopenhauer, Hebbel, Wagner, Nietzsche, Ibsen, Strindberg, e constataremos aquele fato que Nietzsche, no fragmentário prefácio à sua obra fundamental, inconclusa, denominou de "advento do niilismo". Não há nenhuma cultura importante em que isso tenha deixado de acontecer. Por íntima necessidade, o niilismo acompanha o declínio desses poderosos organismos. Sócrates foi niilista, tanto como Buda. Houve nas culturas egípcia, árabe, chinesa, como também na ocidental, uma fase em que o elemento humano perdeu a sua alma. Não se trata de transformações políticas e econômicas, nem sequer de modificações incisivas da vida religiosa ou artística. Nem tampouco nos defrontamos com algo palpável, como fatos reais, mas com a essência de uma alma que acaba de esgotar integralmente as suas possibilidades.

Cultura e *Civilização* — eis o corpo vivo e a múmia de um ser provido de alma. Assim se distinguem as duas fases da existência ocidental, antes e depois de 1800. Antes depara-se-nos a vida em toda a sua plenitude e evidência, vida cuja forma cresceu de dentro para fora, desde os primórdios do Gótico até Goethe e Napoleão. Depois é a vida tardia, artificial, desarraigada, das nossas metrópoles, e cujo padrão é determinado pelo intelecto. Cultura e Civilização — isto é um organismo gerado pela paisagem, em oposição a um mecanismo produzido pela fossilização. O homem culto vive para dentro; o homem civilizado, para fora, no espaço, rodeado por corpos e "fatos". O que o primeiro sente como o destino, o segundo compreende-o como a conexão entre causas e efeitos. Doravante, as pessoas são materialistas num sentido que tem validez, exclusivamente, para as épocas da civilização. É assim, queiram-no ou não, apresentem-se

ou não sob formas religiosas determinadas doutrinas budistas, estóicas ou socialistas. [1]

A moral culta é a moral que se possui; a moral civilizada é aquela que se procura. A primeira é por demais profunda para que possa ser explanada logicamente; a segunda, por sua vez, é uma função da lógica. Em Kant e em Platão, a ética não passa ainda de mera dialética, jogo de conceitos, conclusão de um sistema metafísico. Em última análise, não teria havido necessidade dela. O imperativo categórico é apenas a fórmula abstrata de algo que para Kant não era problema. Não se pode dizer o mesmo a partir de Zenão e Schopenhauer. Daí por diante, era preciso buscar, inventar, adaptar como regra orientadora da existência o que o instinto já não garantia. Nesse ponto começa a ética civilizada, que não é o reflexo lançado pela vida sobre o conhecimento, mas, pelo contrário, o reflexo do conhecimento sobre a vida. Sente-se qualquer coisa artificial, meio falsa, nesses sistema elucubrados, que dominam os primeiros séculos de todas as civilizações. Já não são aquelas criações íntimas, quase sobre-humanas, que podem colocar-nos como iguais ao lado das artes mais sublimes. Agora desaparece a metafísica de estilo grandioso, desaparece toda a intuição pura, em face da urgência premente e repentina de estabelecer uma moral prática, que sirva de regra para a vida, uma vez que esta já não é capaz de nortear-se a si mesma. A filosofia até Kant, Aristóteles e às doutrinas Ioga e Vedanta, fora uma seqüência de poderosos sistemas universais, dentro dos quais a ética formal ocupava um lugar secundário. Mas, em seguida, ela se converteu em filosofia moral, sobre um fundo de metafísica. A paixão derivada da teoria do conhecimento cede à necessidade prática. O Socialismo, o Estoicismo e o Budismo são filosofias dessa espécie.

A Irreligião

Cada cultura tem, portanto, o seu modo peculiar de extinguir-se espiritualmente, e esse modo, conseqüência absoluta-

---

(1) A primeira funda-se no sistema ateísta do Sankhya; a segunda, na Sofística, por intermédio de Sócrates; e a terceira, no sensualismo inglês.

mente inevitável de toda a sua vida, só pode ser um único. Por isso são o Budismo, o Estoicismo e o Socialismo fenômenos finais, que se equivalem morfologicamente.

Isso se aplica também ao Budismo, cujo último sentido sempre foi interpretado erroneamente em tempos anteriores. Ele não é um movimento puritano, como, por exemplo, o Islã e o Jansenismo; não é uma reforma, tal como foi a corrente dionisíaca em oposição ao apolinismo; não é nenhuma religião nova, e nem sequer pode ser considerado como religião do gênero dos Vedas e dos ensinamentos do apóstolo São Paulo. [1] É o sentimento básico da civilização indiana e, por essa razão, "contemporâneo" com o Estoicismo ou o Socialismo, e equivalente a eles. A quinta-essência dessa mentalidade totalmente profana, nada metafísica, encontra-se na célebre prédica de Benares, sobre as "quatro sagradas verdades do sofrimento", por meio das quais o príncipe-filósofo conquistou seus primeiros adeptos. As raízes de tal concepção acham-se na filosofia racionalista, atéia, de Sankhya, cuja atitude em face do mundo é tacitamente pressuposta; assim como a ética social do século XIX tem sua origem no sensualismo e no materialismo do século XVIII, e a *Stoa* procede de Protágoras e dos sofistas, em que pese a sua exploração superficial de Heráclito. Em todos esses casos, a onipotência da razão é o ponto de partida da reflexão moral. Não se fala de religião, se é que por religião se entende a fé em certos assuntos metafísicos. Não há nada mais estranho à religião do que esses sistemas, em sua forma original. Não nos referimos neste ponto às modificações que eles sofreram nas fases posteriores da sua respectiva civilização.

Deparamos com três tipos de niilismo, usando o termo no sentido que lhe conferia Nietzsche. Os ideais de ontem, as formas religiosas, artísticas, políticas, desenvolvidas no curso de vários séculos, acham-se abolidos. Mas até mesmo esse último ato da Cultura, a negação de si própria, expressa mais uma vez o símbolo primordial de toda a sua existência.

---

(1) Somente alguns séculos mais tarde originou-se da concepção budista da vida — que não reconhece nem a Deus nem à metafísica — uma religião de felás, baseada na teologia bramânica, fossilizada havia muito, e além dela, em velhíssimos cultos primitivos.

O niilista faustiano — Ibsen tanto como Nietzsche, Marx tanto como Wagner — destrói os ideais; o niilista apolíneo — Epicuro tanto como Antístenes e Zenão — permite que eles desmoronem ante seus olhos; o indiano afasta-se deles, a fim de recolher-se a si mesmo. O Estoicismo tem em mira o comportamento do indivíduo, uma realidade estatuária, puramente atual, sem relação nem com o passado nem com o futuro nem com outras pessoas. O Socialismo trata o mesmo tema de maneira dinâmica: a mesma defesa referida, não à atitude, mas aos efeitos da vida, porém com poderosa tendência agressiva, rumo a regiões distantes, apontando para o futuro e dirigindo-se à totalidade dos homens, que deve ser submetida a um único método. O Budismo — que somente um diletante da pesquisa religiosa comparará com o Cristianismo — quase que não pode ser definido pelo vocabulário das línguas ocidentais. É, todavia, lícito falar de um nirvana estóico, mencionando a personalidade de Diógenes. Também cabe estabelecer o conceito de um nirvana socialista, tendo-se em mira a fuga da luta pela vida, que a Europa cansada procura disfarçar pelas palavras de paz mundial, humanismo e fraternidade entre os homens. Mas nada disso chega às misteriosas profundezas do nirvana budista.

Toda alma tem religião. Religião é apenas outra palavra suscetível de expressar a sua existência. Todas as formas vivas nas quais a alma se manifesta, todas as artes, as doutrinas, os costumes, todos os mundos de formas metafísicas e matemáticas, cada ornamento, cada coluna, cada verso, cada idéia são, no seu âmago, religiosos e têm de sê-lo. A certo momento, porém, já não pode ser assim. A essência de toda a cultura é religião; por conseguinte, a essência de toda a civilização é irreligião. Basta confrontar as próprias metrópoles com as velhas cidades cultas — Alexandria com Atenas, Paris com Bruges, Berlim com Nuremberg — para verificar que elas são irreligiosas (o que não se confunda com "anti-religiosas"), em todas as suas peculiaridades, desde o aspecto das suas ruas até ao linguajar e à expressão seca, inteligente, das fisionomias.[1] Irreligiosas, desprovidas de

(1) Reparemos na semelhança notável que existe entre numerosos bustos romanos e os rostos dos homens de ação americanos, realistas dos nossos dias, ou também, embora menos claramente, entre esses últimos e certos retratos egípcios do Império Novo.

alma são, por essa mesma razão, também essas emoções éticas universais, que pertencem integralmente ao idioma formal das grandes cidades cosmopolitas. A extinção da religiosidade íntima, viva, que aos poucos se estende por todos os setores da realidade, inclusive os mais insignificantes, tomando conta deles, é o que caracteriza no panorama histórico a transição da Cultura para a Civilização. É o climatério da cultura, para repetir um termo que já usei em outra ocasião. É o crepúsculo de uma era, que tem lugar, quando a fecundidade psíquica de um grupo de homens se esgotou para sempre e a construção substitui o ato de gerar.

O Socialismo Ético

Consideremos mais uma vez o Socialismo, independentemente do movimento econômico do mesmo nome. Tratemos dele como do paradigma faustiano de uma ética civilizada. O que dizem a seu respeito tanto seus adeptos como seus adversários, a saber: que ele é a forma do futuro ou um signo de decadência, é igualmente certo. Somos socialistas, todos nós, queiramos ou não, demo-nos conta desse fato ou não. A própria resistência ao Socialismo recebe dele a sua forma.

O Socialismo — na sua concepção suprema e não no sentido que lhe confere o homem da rua — é um ideal exclusivista, como tudo quanto é faustiano; ideal que deve a sua popularidade unicamente a uma interpretação errônea que se encontra até mesmo entre os seus porta-vozes, e que vê nele um conjunto de direitos, mas nunca de deveres. Afirma-se então que o Socialismo é uma abolição, e não uma intensificação, do imperativo kantiano, um relaxamento da energia dirigida, e não incremento dela. Aquela tendência superficial, trivialíssima, que visa o bem-estar, a "liberdade", a humanidade, a felicidade da maioria, contém apenas a parte negativa da ética faustiana, muito ao contrário do pensamento dos epicuristas "antigos", para os quais a bem-aventurança se encontrava realmente na essência e na soma de tudo quanto é ético. Precisamente neste ponto deparam-se-nos tendências aparentemente afins, que num dos dois casos não significam nada, ao passo que no outro têm a máxima importância.

Todos os homens da última fase da Antiguidade foram estóicos, sem sabê-lo, mas com a mesma necessidade absoluta. O povo romano, como coletividade, tem alma estóica. O romano autêntico, justamente aquele que teria negado tal afirmação com a maior energia, era estóico de modo muito mais patente do que nenhum grego. A língua latina do último século pré-cristão é a criação mais poderosa do Estoicismo.

O Socialismo ético representa o máximo possível de um sentimento vital sob o aspecto das finalidades, porquanto a direção dinâmica da existência, revelada pelas palavras "tempo" e "destino", transforma-se no mecanismo espiritual de meios e fins, sempre que se torna rígida, consciente, conhecida.

O Socialismo ético — a despeito de suas ilusões de primeiro plano — não é nenhum sistema de compadecimento, de humanismo, de paz e de solicitude, mas um sistema a expressar a vontade de potência. O estóico adapta-se. O socialista manda. O mundo inteiro deve receber o cunho da sua intuição; assim pode traduzir-se para o ético a idéia da *Crítica da Razão Pura*. Eis o sentido derradeiro do imperativo categórico, aplicado a assuntos políticos, sociais e econômicos: agi como se a máxima de vossas ações devesse converter-se em lei universal através da vossa vontade! Essa tendência tirânica evidencia-se inclusive nos fenômenos mais banais da nossa época. O que cumpre plasmar não é a atitude nem tampouco o gesto, mas a própria atividade. Entre nós, tanto como na China e no Egito, a vida conta somente quando for ação. Devido à mecanização do quadro orgânico das ações, surge o *trabalho*, no sentido que lhe confere a linguagem atual, como a forma civilizada da atuação faustiana.

O socialista — o Fausto moribundo da segunda parte — é o homem da solicitude histórica, do porvir, que para ele representa uma tarefa desprezível. O espírito "antigo", com seus oráculos e seus augúrios, quer apenas conhecer o futuro; o espírito ocidental deseja criá-lo. O Terceiro Império é o ideal germânico, um eterno amanhã ao qual devotaram a sua vida todos os grandes homens, desde Joaquim de Floris até Nietzsche e Ibsen — setas do anelo, lançadas à riba de lá, como diz Zaratustra.

É nesse ponto que o Socialismo — muito ao contrário do Estoicismo e do Budismo — torna-se trágico. Tem profundo significado o fato de ter Nietzsche absoluta certeza e clarividência, enquanto se tratar da questão de saber o que deve ser destruído ou transvalorizado. Ele se perde, porém, em generalidades nebulosas, ao enfrentar a orientação futura, o destino. Sua crítica da decadência é irrefutável; sua teoria do super-homem não passa de uma miragem. Nisso manifesta-se uma dura necessidade, uma vez que, a partir de Rousseau, já não há esperança para o homem faustiano, no que se refere ao grande estilo de vida. Algo se acabou. A alma nórdica esgotou as suas possibilidades íntimas, e apenas lhe resta o tormentoso afã do dinamismo, tal como se expressa nas visões histórico-universais do futuro. Era preciso que ela fingisse ao menos um sentido e um propósito das suas atividades, e assim encontra o observador sagaz em toda a modernidade, até mesmo nas suas manifestações supremas, um quê de Hjalmar Ekdal. É aquilo que Ibsen qualificou de "mentira da vida". Ora, traços disso aparecem em toda a espiritualidade da civilização ocidental, sempre que ela for em busca de um futuro religioso, artístico, filosófico, de um objetivo ético-social, de um Terceiro Império, muito embora no seu íntimo mais oculto não consiga fazer calar um sentimento obscuro, a sensação de que todo esse esforço infatigável não é senão a auto-ilusão desesperada de uma alma que não pode nem deve repousar. Dessa situação trágica — inversão do motivo de Hamlet — originou-se a forçada concepção nietzschiana do eterno retorno; concepção na qual o seu próprio autor nunca acreditou com a consciência tranqüila, mas que manteve, todavia, a fim de salvar para a sua pessoa a idéia de uma missão. Na mesma mentira da vida baseia-se Bayreuth, que desejava ser algo, ao contrário de Pérgamo, que foi algo. E um resquício da mesmíssima mentira fica inerente a todo o socialismo político, econômico, ético, que guarda um silêncio arbitrário com relação à gravidade aniquiladora das suas derradeiras percepções, a fim de conservar a ilusão da necessidade histórica da sua existência.

Apresentarei em seguida um quadro da Filosofia genuína do século XIX, cujo tema único, peculiar, é a vontade de potência sob um aspecto civilizado, intelectual, ético ou social, como desejo de viver, como força vital, como prin-

cípio prático-dinâmico, como conceito ou como forma dramática. Esse período, que é encerrado por Shaw, corresponde na Antiguidade aos anos de 350 a 250 a. C. O resto é, para usarmos uma expressão de Schopenhauer, filosofia de professores, elucubrada por professores de Filosofia.[1]

1819 — Schopenhauer: *O Mundo como Vontade e Representação;* a vontade de viver é posta pela primeira vez no centro de tudo, como realidade única ("força primordial"), mas ainda se recomenda a sua negação, sob a impressão do idealismo precedente.

1836 — Schopenhauer: *Sobre a Vontade na Natureza;* antecipação do Darwinismo, mas sob um disfarce metafísico.

1840 — Proudhon: *Qu'est-ce que la propriété?;* fundamento do Anarquismo. — Comte: *Cours de Philosophie positive;* a fórmula de "ordem e progresso".

1841 — Hebbel: *Judith;* primeira concepção dramática da "mulher moderna" e do super-homem (Holofernes). — Feuerbach: *A Essência do Cristianismo.*

1844 — Engels: *Esboço de uma Crítica da Economia Política;* base da concepção materialista da História. — Hebbel: *Maria Madalena:* primeiro drama social.

1847 — Marx: *Misère de la philosophie* (síntese de Hegel e Malthus). Esses anos constituem a época decisiva, no curso da qual a Economia Política começa a dominar a Ética Social e Biológica.

1848 — Wagner: *A Morte de Siegfried;* Siegfried como revolucionário ético-social; o tesouro de Fafner, símbolo do Capitalismo.

1850 — Wagner: *Arte e Clima;* o problema sexual.

1850/58 — Wagner, Hebbel e Ibsen escrevem seus "Nibelungen".

---

(1) V. páginas 57 e seguintes, da Introdução. (H. W.)

1859 — Uma coincidência simbólica: Darwin publica sua *Origem das Espécies pela Seleção Natural;* aplicação da Economia Política à Biologia; e Wagner: *Tristão e Isolda.* — Marx: *Crítica da Economia Política.*

1863 — John Stuart Mill: *Utilitarianism.*

1865 — Dühring: *O Valor da Vida;* obra raras vezes citada, porém de máxima influência sobre a geração imediata.

1867 — Ibsen: *Brand.* — Marx: *O Capital.*

1878 — Wagner: *Parsifal;* pela primeira vez, o marxismo converte-se em misticismo.

1879 — Ibsen: *Nora.*

1881 — Nietzsche: *Aurora;* transição de Schopenhauer para Darwin; a moral como fenômeno biológico.

1883 — Nietzsche: *Assim Falou Zaratustra;* a vontade de potência, porém sob um disfarce romântico.

1886 — Ibsen: *Rosmersholm;* os "homens aristocráticos". — Nietzsche: *Além do Bem e do Mal.*

1887/8 — Strindberg: *O Pai e Senhorita Júlia.*

1890 — Aproximação do fim da época; obras religiosas de Strindberg; peças simbolistas de Ibsen.

1896 — Ibsen: *John Gabriel Borkmann;* o super-homem.

1897 — Strindberg: *A Damasco.*
A partir de 1900, as últimas manifestações.

1903 — Weininger: *Sexo e Caráter;* a única tentativa séria de ressuscitar Kant, dentro dessa época, pondo-o em relação com Wagner e Ibsen.

1903 — Shaw: *Homem e Super-Homem;* derradeira síntese de Darwin e Nietzsche.

1905 — Shaw: *Major Bárbara;* o tipo do super-homem reinstalado na sua base econômico-política.

A FÍSICA FAUSTIANA E A FÍSICA APOLÍNEA

Toda Ciência Natural Depende de Determinada Religião

NUM DISCURSO que se tornou célebre, disse Helmholtz em 1869: "A finalidade da Ciência Natural é achar os movimentos que servem de base a todas as modificações, e descobrir suas forças motrizes; quer dizer, converter-se em mecânica". Tal conversão significa a redução de quaisquer impressões qualitativas a valores quantitativos, fundamentais e invariáveis; isto é, a extensões e suas mudanças de lugar; levando ainda em consideração as oposições entre o ato de devir e o que deveio, entre a experiência íntima e o conhecimento, entre a forma e a lei, entre a imagem e o conceito, isto significa ademais a redução da imagem que fazemos da Natureza vista à imagem que nos representamos de uma ordem numérica, uniforme, de estrutura mensurável. A tendência real de toda a Mecânica ocidental consiste em tomar posse das coisas, espiritualmente, por meio da medida. Assim se explica que ela se veja obrigada a procurar a essência de todos os fenômenos num sistema de elementos constantes, inteiramente acessíveis à medição, e dos quais o mais importante é designado, segundo a definição de Helmholtz, pelo termo "movimento", tirado da experiência vital cotidiana.

Para o físico, tal definição parece inequívoca e completa. Para o cético, porém, preocupado com a psicologia da convicção científica, não é assim, antes pelo contrário. Para aquele, a mecânica atual é um sistema coerente de con-

ceitos claros, indiscutíveis, e de relações tão simples quanto necessárias; para este, é uma imagem característica da estrutura do espírito da Europa ocidental, imagem de sua conseqüência no que toca à composição e, sem dúvida alguma, de máxima força persuasiva. É escusado dizer que os êxitos e as descobertas de caráter prático não contribuem absolutamente para a demonstração da "verdade" da teoria ou da imagem.

A Física atual, que, como ciência, constitui um imenso sistema de signos, sob a forma de nomes e números, e que nos permite utilizar a Natureza como uma máquina, pode ter uma meta final exatamente definível. Mas, como parte da História, com todos os destinos e acasos relativos à vida das pessoas implicadas e ao próprio curso das pesquisas, é a Física, pela sua tarefa, pelos seus métodos e resultados, a expressão e realização de certa cultura; é um traço da sua índole, desenvolvido organicamente, e cada qual dos seus achados é um símbolo. Suas descobertas, se dispensamos as fórmulas e nos atemos apenas ao conteúdo representável, são todas elas de natureza puramente mítica, até mesmo nos cérebros de pesquisadores tão cautelosos como foram J. R. Mayer, Faraday e Hertz. Com respeito à exatidão da Física, convém distinguir em todas as leis naturais entre os números inominados e sua denominação, entre a mera delimitação e sua interpretação teórica. As fórmulas representam valores lógicos gerais, números puros, isto é, elementos objetivos de espaço e limite. Mas as fórmulas são mudas. A expressão $s = \frac{1}{2} gt^2$ não significa nada, enquanto não pensarmos, em face das letras, em determinadas palavras e seu significado imaginativo. Ora, ao envolver os signos mortos em tais palavras, ao dar-lhes carne, corpo, vida, um significado cósmico sensível, em soma, ultrapasso as fronteiras da mera ordem. θεωρία significa imagem, visão. É ela que converte uma fórmula matemática numa genuína lei da Natureza. Tudo quanto é exato carece por índole de sentido. Toda observação física tem a peculiaridade de que seu resultado não demonstra nada, a não ser que se pressuponha certo número de hipóteses imaginativas, cujo poder de convicção daí por diante esteja fadado a aumentar. Sem elas, o resultado se limitaria a cifras vazias. Mas nem sequer podemos prescindir de imagens dessa espécie. Admitamos que um cientista deixe de lado quaisquer hipóteses que conheça como tais;

contudo não poderá, ao pensar neste ou naquele problema, dominar a forma inconsciente do seu pensamento. Essa forma domina a ele, que é homem de uma determinada cultura, época, escola, tradição, e, como tal, vive atuando.

Qualquer conhecimento da Natureza escora-se nas teorias e não nos números puros. O inconsciente anelo da ciência autêntica, que existe unicamente no espírito de homens cultos, procura compreender, penetrar, abranger a imagem cósmica da Natureza, e não visa à atividade mediadora em si, que apenas causa prazer a espíritos insignificantes. Toda experiência, todo método, toda observação, baseiam-se numa intuição geral, que é mais do que Matemática. Toda a sabedoria erudita, seja o que for, será também o testemunho de certos modos simbólicos de representação. Todas as leis formuladas por palavras são ordens vivas, animadas, cheias da seiva de uma única cultura. Se alguém quiser falar de necessidade, uma vez que esta é uma exigência de qualquer investigação exata, observe-se que enfrentamos dois tipos de necessidades: o primeiro, de alma e de vida, já que do destino dependem a possibilidade, o momento e a maneira como se verifica a história de determinada pesquisa; e o segundo, dentro da trama do conhecimento, e para o qual nós, os europeus ocidentais, empregamos o termo "causalidade". Os números puros de uma fórmula física podem representar uma necessidade causal, mas a existência, o nascimento e a duração de vida de uma teoria pertencem ao destino.

A Física ocidental assinala como sua finalidade derradeira reduzir a Natureza à mecânica pura, e a esse propósito serve todo o seu linguajar imaginativo. Mas a mecânica pura pressupõe um dogma, a saber, a imagem religiosa do Universo, tal como a concebiam os séculos góticos, e esse dogma é que torna a mecânica um patrimônio espiritual da humanidade culta do Ocidente e exclusivamente dela. Não há nenhuma ciência natural sem alguma religião precedente. Toda ciência crítica, como todo mito e toda fé religiosa, tem seu fundamento numa certeza íntima; suas criações apresentam estruturas e tonalidades diversas, sem, todavia, diferirem basicamente. Quaisquer objeções que a Física possa fazer à Religião recaem sobre a própria Física. Seria uma ilusão fatal crermo-nos capazes de substituir um dia as representações "antropomórficas" pela "verdade". Não existem outras representações que não as antropomórficas. Em todas

as representações possíveis reflete-se a existência da pessoa que as produz. "O homem criou a Deus à sua imagem e semelhança." Isto se aplica a qualquer religião histórica, mas também a quaisquer teorias físicas, inclusive às pretensamente muito bem fundadas.

Cada cultura originou para si um grupo de imagens suscetíveis de caracterizar os processos físicos. Essas imagens são verdadeiras unicamente para ela e permanecerão verdadeiras somente enquanto a cultura continuar viva e preocupada com a realização das suas possibilidades íntimas. A "natureza" do homem grego achou seu símbolo artístico mais elevado na estátua desnuda. Dela derivou-se, com plena coerência, uma estática de corpos, uma física da proximidade. À cultura árabe pertencem o arabesco e a abóbada cavernosa da mesquita. Desse sentimento cósmico nasceu a alquimia, com a representação de substâncias de efeito misterioso, tais como o "mercúrio dos filósofos", que não é nem matéria nem qualidade, mas algo que magicamente serve de base à existência das cores dos metais e pode converter um metal em outro. A "natureza" do homem faustiano, por ultimo, deu origem a uma dinâmica do espaço ilimitado, uma Física das regiões longínquas. Da Física "antiga" fazem parte as representações de *matéria* e *forma;* da árabe, as — bem spinozistas — das *substâncias* e dos seus *atributos* visíveis ou ocultos; da faustiana, as de *força* e *massa.*

E do mesmo modo que as posições dos problemas e dos métodos, são também os conceitos fundamentais símbolos da sua respectiva cultura e exclusivamente dela. Os termos primordiais da Antiguidade — ἄπειρον, ἀρχή, μορφή, ὕλη — não podem ser traduzidos para o nosso idioma. Traduzir ἀρχή por matéria primordial seria eliminar o conteúdo apolíneo e dar ao resto, à mera palavra, matizes significativos que lhe conferissem um sentimento estranho. O homem "antigo" percebia como "movimento" no espaço o que ele chamava de ἀλλοίωσις, modificações na posição dos corpos, ao passo que nós deduzimos da maneira como vemos e vivemos o movimento o conceito de "processo", cuja base etimológica é *procedere,* avançar; e com isso exprime-se toda aquela energia de direção sem a qual não há para nós nenhuma possibilidade de reflexões sobre ocorrências naturais. A crítica grega da Natureza considerou como diferenciação

primária os estados de agregação visíveis, os famosos quatro elementos de Empédocles; a saber, o corpóreo rígido, o corpóreo fluido e o não-corpóreo. Os "elementos" árabes acham-se contidos nas representações das constituições e constelações arcanas, que determinam para os olhos humanos a aparência das coisas. Procuremos aproximar-nos desse modo de sentir. Verificaremos então que a oposição entre "sólido" e "fluido" tem significado totalmente diferente para um discípulo de Aristóteles e para um sírio. Para aquele, trata-se de graus de corporeidade; para este, de atributos mágicos. Assim surge a imagem do elemento químico, espécie de substâncias mágicas, que, em conseqüência de uma causalidade misteriosa, nascem das coisas, para novamente desaparecerem nelas, estando, inclusive, dependentes das influências dos astros.

O método químico de estilo árabe é o signo de uma nova consciência cósmica. Sua invenção relaciona-se com o nome daquele enigmático Hermes Trismegisto, o qual, segundo se afirma, viveu em Alexandria ao mesmo tempo que Plotino e Diofanto, o fundador da Álgebra. De chofre morreu a estática mecânica e a Física apolínea. E simultaneamente com a emancipação definitiva da Matemática faustiana, pela obra de Newton e Leibniz, libertou-se também a Química ocidental da sua forma árabe; isso devido a Stahl (1660-1784) e sua teoria flogística. Tanto a Química como a Matemática transformaram-se em seguida em pura análise. Robert Boyle (1626-1691) criou depois o método analítico e, com ele, o conceito ocidental do elemento. Desse modo, chegou o fim da Química propriamente dita, sua integração no sistema amplo da dinâmica pura, sua subordinação àquela concepção mecânica da Natureza que a época barroca fundara sob a influência de Galileu e de Newton. O que chamamos de estática, química, dinâmica, dando-lhe denominações históricas, sem nenhum sentido mais profundo para a ciência natural dos nossos dias, são os três sistemas físicos da alma apolínea, da alma mágica e da alma faustiana; cada qual nascido da sua cultura, cada qual limitado, na sua validez, a uma única cultura. A isso correspondem as Matemáticas da Geometria euclidiana, da Álgebra, da análise superior, e também as artes da estátua, do arabesco e da fuga.

Teorias Atomísticas

O pensamento humano, sempre orientado em direção à causalidade, tende a reduzir o quadro da Natureza a unidades formais quantitativas simplíssimas, que permitam a obtenção de concepções causais, de medidas, de números, em suma: de diferenciações mecânicas. Essa tendência conduziu, necessariamente, na Física "antiga", na ocidental, e em todas as demais Físicas, a teorias atomísticas. Ignoramos as atomísticas indiana e árabe, das quais sabemos apenas que existiram outrora. A árabe é tão complicada que sua exposição, por enquanto, parece totalmente impossível. Mas, entre a apolínea e a faustiana, existe uma oposição de profundo simbolismo.

Os átomos "antigos" são formas em miniatura; os ocidentais, *quanta* mínimos de energia. Os átomos de Leucipo e de Demócrito diferiam com relação a sua forma e a seu tamanho; eram, portanto, unidades puramente plásticas, e se os gregos as qualificavam de "indivisíveis", faziam-no somente nesse sentido. Os átomos da Física ocidental, cuja "indivisibilidade" tem um significado completamente diverso, assemelham-se a figuras e temas musicais. Sua "essência" consiste em vibração e radiação. A relação que eles têm com os processos naturais é a mesma que existe entre o motivo e a frase. A multidão de átomos confusos, esparsos, passivos, impelidos e atirados — qual Édipo — pelo cego azar, que tanto Demócrito como Sófocles chamavam de ἀνάγκη; e do outro lado, os sistemas de pontos de força abstratos, atuantes como unidades, agressivos, a dominarem pela sua energia o espaço (como "campo"), e a vencerem resistências, qual Macbeth. Esses dois sentimentos fundamentais deram origem a outros tantos quadros mecânicos da Natureza. Segundo Leucipo, os átomos voam pelo espaço "por si mesmos"; para Demócrito, existem somente o choque e o contrachoque como formas da modificação de lugar; Aristóteles considera fortuitos os movimentos isolados; nos escritos de Empédocles encontram-se os termos de amor e de ódio, e em Anaxágoras, os de reunião e de separação. Todos eles são também elementos da tragédia "antiga". Assim se comportam as personagens nos palcos do teatro ático. Essas são, igualmente, as formas da política "antiga". Mas a afinidade íntima entre a teoria atomística e a ética vai ainda

mais longe. Acabamos de demonstrar como a alma faustiana, cujo ser é a superação da aparência visível, cujo sentimento é a solidão, cujo anelo é o infinito, depositou essa necessidade de isolamento, de distância, de segregação em todas as suas realidades, em seu mundo de formas público, espiritual e artístico. Esse *pathos* da distância, para empregarmos um termo de Nietzsche, fica estranho, precisamente, à Antiguidade, na qual tudo quanto é humano carece de proximidade, apoio e existência coletiva. E esse *pathos*, que separa o herói ativo do sofredor heróico, reaparece no panorama da Física ocidental, como *tensão*. Justamente isso faltava na concepção de Demócrito. O princípio de choque e contrachoque contém a negação de uma força dominadora do espaço, e que seja idêntica com ele. Na idéia da alma "antiga" não existe, portanto, o elemento da vontade. O princípio da tensão, desenvolvido na teoria do potencial, é completamente inadaptável a idiomas e pensamentos "antigos", porém se tornou básico para a Física moderna. Representa uma conseqüência do conceito de energia, da vontade de potência na Natureza, e por isso é tão necessário para nós quanto é impossível para os homens da Antiguidade.

O Problema do Movimento

Todas as teorias atomísticas são, portanto, mitos e não experiências. Nesses mitos, as culturas revelaram a si próprias a sua mais recôndita essência, através da força de construção teórica, desenvolvida por seus grandes físicos. Em outro lugar, [1] já expusemos a decisiva importância da *experiência de profundidade*, e que se identifica com o despertar de uma alma e, desse modo, com a criação do mundo exterior correspondente. Resulta disso que na mera sensação há apenas comprimento e largura. A profundidade é acrescentada pelo ato vivo da interpretação, realizado com a mais íntima necessidade, e que, igual a tudo quanto vive, possui direção, mobilidade, irreversibilidade — a consciência disso constitui o verdadeiro conteúdo da palavra tempo —, e graças a esse acréscimo *cria-se* a *realidade*, o mundo. A vida mesma introduz-se no vivido, sob a forma da terceira dimensão. A extensão obtida é, na consciência "antiga", de presença sen-

---

(1) V. páginas 113 e seguintes. (H. W.)

sível e corpórea, ao passo que a da consciência ocidental é de crescente transcendência espacial, de modo que, aos poucos, o Ocidente elaborou a polaridade entre capacidade e intensidade, inacessível aos sentidos, em oposição à polaridade "antiga", ótica, entre a matéria e a forma.

Segue-se, no entanto, disso que, dentro do conhecido, o tempo vivo não pode manifestar-se pela segunda vez. Já se insinuou no conhecido, no "ser", sob a forma de profundidade, e por essa razão são idênticas a duração (quer dizer, a intemporalidade) e a extensão. Somente o ato de conhecer possui o característico da direção. O tempo físico, pensado, mensurável, mera dimensão, é um erro. Resta, porém, a questão de saber se esse erro pode ou não ser evitado. Ponhamos em qualquer lei física a palavra "destino" em lugar de "tempo", e já se sente que, dentro da "Natureza" pura, jamais se trata de tempo. O mundo das formas físicas chega exatamente ao limite que alcançam também os mundos afins dos números e dos conceitos, e já verificamos que, apesar de Kant, não existe a menor relação, qualquer que seja, entre o número matemático e o tempo. Mas isso está em contradição com o *fato do movimento* no quadro do mundo ambiente. Deparamos com o problema dos eleáticos, problema nunca resolvido e insolúvel. São incompatíveis o ser ou o pensar, de um lado, e o movimento, do outro. O movimento "não é" ("é aparência").

Nesse ponto, a Física torna-se, pela segunda vez, dogmática e mitológica. As palavras "tempo" e "destino" põem a pessoa que as empregar instintivamente em contato com a própria vida, nas suas profundezas mais ocultas; com toda a vida, que não pode ser separada do vivido. A Física, porém, o intelecto observador, deve separar essas duas coisas. O vivido "em si", pensado isoladamente do ato vivo do contemplador, o vivido transformado em objeto, morto, inorgânico, rígido — eis o que será então "a Natureza", algo que a Matemática pode esgotar. Sob esse aspecto, o esforço de conhecer a Natureza é uma atividade medidora. Contudo vivemos também, quando apenas contemplamos, e desse modo, a coisa contemplada vive conosco. No quadro da Natureza há um traço devido ao qual ela não somente "é", não somente existe de um momento para outro, mas também "devém", numa torrente ininterrupta, a nosso redor e simultaneamente conosco. Esse traço, que é o signo da conexão entre um ser

vigilante e o seu mundo, chama-se movimento e contradiz a Natureza como imagem. Representa a *história* dessa imagem. Segue-se disso que, assim como a nossa intelecção é abstraída da sensação pela linguagem verbal, assim como o espaço matemático é abstraído das resistências luminosas, das "coisas", assim também foi abstraído o tempo físico da impressão do movimento.

"A Física é a descrição completa e simples de movimentos" (Kirchhoff). Tal foi o seu propósito em todos os tempos. Não se trata, todavia, de um movimento na imagem, mas de um movimento da imagem. O movimento dentro da Natureza concebida fisicamente não é outra coisa que não aquele "quê" metafísico devido ao qual se cria a consciência de um decorrer cronológico. A seqüência orgânica do conhecido produz a impressão de um movimento. O conteúdo dessa palavra toca ao físico, não como intelecto, mas sim como homem inteiro, cuja função constante não é a "Natureza", mas o mundo inteiro. Isso, entretanto, é o mundo como história. "Natureza" é a expressão da respectiva cultura. Toda a Física trata do problema do movimento, que abrange o problema da própria vida. Não trata dele na esperança de resolvê-lo qualquer dia. Antes, pelo contrário, ataca-o apesar de saber que ele é insolúvel, e justamente por isso.

Basta qualificarmos de envelhecimento o movimento dentro de um sistema físico — e ele envelhece de fato, quando considerado como experiência íntima do observador —, para sentirmos nitidamente quão fatais são a palavra movimento e todas as representações que dela se derivam. A mecânica não deveria preocupar-se de idades e, portanto, de movimentos. Uma vez que não há Física imaginável sem o problema do movimento, segue-se disso que não pode existir nenhuma mecânica integral, sem lacunas. Sempre se encontrará em alguma parte o ponto de partida orgânico de todo o sistema, o ponto onde a vida irrompe diretamente; o cordão umbilical que liga o filho espiritual com a mãe-vida e o produto do pensamento com o pensador. Aqui chegamos a conhecer sob um aspecto totalmente novo os fundamentos da Física faustiana e da Física apolínea. Não há natureza pura. Em toda a Natureza acham-se sempre traços da essência histórica. Se o homem for não-histórico como o grego, cujas impressões cósmicas ficavam absorvidas, na sua

totalidade, por um presente puro, puntiforme, a imagem da Natureza resultará estática. Na Física grega não aparece o tempo como grandeza, e não topamos com ele tampouco no conceito aristotélico da enteléquia. Se, porém, o homem possuir uma disposição histórica, criar-se-á uma imagem dinâmica. A História é eterno devir e, portanto, eterno futuro. A Natureza é algo que deveio e, por isso, eterno passado. Por conseguinte, verifica-se neste ponto uma estranha inversão, parecendo anulada a prioridade do ato de produzir-se sobre o produto. O espírito que, a partir da sua esfera, que é a do produto, lança um olhar para trás, inverte o aspecto da vida; a idéia do destino, que abriga em si o objetivo e o futuro, gera o princípio mecânico de causa e efeito, cujo ponto de gravidade está situado no pretérito. O espírito, mudando a ordem, troca a vida temporal pelo vivido espacial e introduz o tempo como distância num sistema cósmico espacial. Ao passó que da direção resulta a extensão e da vida, o espaço, como experiência íntima, criadora do Universo, o intelecto humano coloca, por sua vez, a vida como *processo* no seu rígido espaço representado. Fundamentar alguma coisa cientificamente significa ir em busca de "motivos", partindo daquilo que se produziu e realizou, e recorrer o caminho andado — o devir como distância — concebido em sentido mecânico. Não é, todavia, possível viver para trás. Somente podemos pensar para trás. Nem o tempo nem o destino são reversíveis. Reversível é somente o que o físico chama de tempo e introduz nas suas fórmulas como "fator" divisível, às vezes negativo ou imaginário.

Uma e outra vez sentimos essa dificuldade, ainda que nem sempre compreendamos a sua origem e a sua inevitabilidade. No curso da investigação naturalista "antiga", os eleáticos enfrentaram a necessidade de pensar a Natureza em movimento e opuseram-lhe a noção lógica de que pensar é ser, havendo, portanto, entre o conhecido e o extenso identidade, da qual resulta a incompatibilidade entre o conhecimento e o devir. Suas objeções, nunca refutadas e irrefutáveis, não estorvam, todavia, a evolução da Física antiga, a qual, sendo indispensável como expressão da alma apolínea, mantinha-se acima de contradições lógicas. A última tentativa importante, malograda, necessariamente, como todas as anteriores, encontra-se na mecânica de Hertz. Este tentou prescindir completamente do conceito de força, percebendo

muito bem que o erro de todos os sistemas mecânicos deve encontrar-se em algum dos conceitos básicos. Esforçou-se, pois, por construir a imagem da Física exclusivamente com as grandezas de tempo, espaço e massa, mas não notou que o próprio tempo, que, como fator de direção, penetrou o conceito de força, era o elemento orgânico sem o qual não se pode formular nenhuma teoria dinâmica e com o qual não se consegue jamais nenhuma solução pura. Ora, abstraindo disso, formam os conceitos de força, massa e movimento uma unidade dogmática. Condicionam-se reciprocamente, de maneira que a aplicação de um inclui a aplicação despercebida dos dois outros. O conceito de massa é apenas o complemento do conceito de força. Newton, personalidade profundamente religiosa, somente expressava o sentimento cósmico da alma faustiana, quando, na intenção de fazer compreensível o sentido das palavras "força" e "movimento", falava de massas, como pontos de aplicação de forças e como sustentáculos do movimento. Assim, os místicos do século XIII haviam concebido Deus e sua relação para com o mundo. Na idéia mecânica que o homem ocidental faz da Natureza, a força desempenha o mesmo papel que cabe à vontade no quadro da sua alma e à divindade infinita no sistema do seu universo. Os pensamentos fundamentais dessa Física já estavam estabelecidos muito antes de nascer o primeiro físico, porquanto jaziam na mais primitiva consciência religiosa da nossa cultura.

O Estilo da "Experiência"

As leis naturais são formas do conhecido, nas quais um conjunto de casos avulsos se condensa numa unidade superior. Faz-se abstração do tempo vivo; não interessa, portanto, saber se o caso se produziu ou não, nem em que época nem tampouco quantas vezes; não se trata da seqüência cronológica dos acontecimentos, mas da sua decomposição matemática. Mas a nossa vontade de dominar a Natureza estriba-se na consciência de que não há nenhuma força neste mundo que seja capaz de abalar esse cálculo. Isto é faustiano. Unicamente sob este prisma, parece o milagre uma infração às leis naturais. O homem mágico encara o milagre apenas como a posse de um poder que não é acessível a toda gente, sem que, no entanto, esteja em oposição à "Natu-

reza". E o homem "antigo" era, segundo Protágoras, exclusivamente a medida, nunca, porém, o criador das coisas. Com isso, renunciava inconscientemente a possibilidade de sobrepujar a Natureza mediante a descoberta e a aplicação de leis.

Mostra-se neste ponto que o princípio da causalidade, na forma que para nós é óbvia e necessária, na forma sob a qual a tratam a Matemática, a Física, a crítica do conhecimento, é um fenômeno ocidental e, mais exatamente, barroco. Não pode ser comprovado, porquanto toda e qualquer prova feita num idioma ocidental, toda e qualquer experiência realizada por um espírito ocidental, já o pressupõem. Pôr o problema implica sempre a solução correspondente. O método de uma ciência é a própria ciência. Não há nenhuma dúvida de que no conceito da *lei natural* e na acepção da Física como uma *scientia naturalis*, tal como vigora desde os tempos de Roger Bacon, já está incluída essa espécie particular de necessidade. O modo "antigo" de ver a Natureza — *alter ego* do modo "antigo" de ser — não a contém, todavia, sem que disso resulte uma fraqueza lógica nas suas conclusões físicas. Quem examinar de perto as opiniões de Demócrito, Anaxágoras e Aristóteles, que representam a soma da Física antiga, quem estudar, antes de mais nada, o teor de conceitos tão importantes como são ἀλλοίωσις, ἀνάγκη ou ἐντελέχεια, perceberá com admiração uma imagem cósmica integral, totalmente diferente, absolutamente verdadeira para certo tipo humano, e na qual não se encontra nenhum traço de causalidade, no sentido ocidental.

O princípio da conservação da energia, formulado por J. R. Mayer, foi considerado seriamente como uma mera necessidade do pensamento, quando, na realidade, é uma transcrição do princípio da causalidade dinâmica, por meio do conceito físico da força. A índole do pensamento ocidental é caracterizada pelo apelo à "experiência" e pela divergência quanto à questão de saber se determinada noção resulta de uma necessidade do nosso pensamento ou é empírica, respectivamente — para empregarmos a terminologia kantiana — se ela é certa *a priori* ou *a posteriori* (devendo-se assinalar que Kant se enganou redondamente com respeito aos limites instáveis entre ambos esses termos). Mas ninguém percebeu que semelhante conceito da experiência, com

seu teor dinâmico, agressivo, implica uma filosofia inteira, e que para homens de outras culturas não existe nem pode haver experiência nesse sentido preciso. Quando nos recusamos a reconhecer os resultados científicos de Anaxágoras ou Demócrito como produtos de uma experiência genuína, não queremos dizer com isso que esses homens "antigos" não sabiam interpretar as suas intuições e elaboraram meras fantasias, mas que nas suas generalizações sentimos falta daquele elemento causal que para nós constitui o sentido da palavra "experiência". Consideramos experiência uma atividade do espírito que, sem limitar-se às impressões momentâneas, puramente presentes, aceitando-as como tais, reconhecendo-as e coordenando-as, vá em busca delas, provocando-as, para superar a sua presença sensível e para reduzi-las a uma unidade ilimitada, suscetível de eliminar o seu isolamento palpável. O que nós chamamos de experiência tende a passar do singular para o infinito. Justamente por isso, está em contradição com o sentimento "antigo" da Natureza. O método pelo qual nós, os homens do Ocidente, obtemos experiências, seria para o grego o caminho para a sua perda. Assim se explica que ele se tenha mantido distante de experiências violentas. Nossa ciência exata é imperativa; a Física "antiga" é θεωρία, no sentido literal da palavra, isto é, o produto de uma contemplação passiva.

O Sentimento de Deus e o Conhecimento da Natureza

Não há, portanto, nenhuma dúvida de que o mundo das formas físicas corresponde perfeitamente aos mundos correlatos da Matemática, da Religião e das Artes Plásticas. Um matemático profundo — não um mestre de cálculo, mas alguém que sinta o espírito vivo dos números — compreende que com sua sabedoria "conhece a Deus". Pitágoras e Platão deram-se conta disso, tanto como Pascal e Leibniz. Sob as abóbadas de catedrais góticas ou nos claustros de Maulbronn e Sankt Gallen, a palavra "Deus" tem um som muito diferente daquele que ela produz nas basílicas da Síria e nos templos da Roma republicana. Na impressão de floresta que dão as catedrais, evidencia-se a realização arquitetônica de uma concepção do mundo que encontrou o seu símbolo mais peculiar nos bosques das planícies nórdicas, nesses bosques

com a misteriosa confusão das ramagens e as folhas em eterno movimento, a sussurrarem muito acima das cabeças dos espectadores, longe da terra da qual as copas procuram desprender-se por meio dos troncos. Os murmúrios da floresta, cujo encanto nenhum poeta "antigo" jamais sentiu, e que não tem lugar dentro das possibilidades do sentimento apolíneo da Natureza, parecem fazer as perguntas misteriosas: "Aonde? Donde?" É como se eles afogassem o momento na eternidade. Assim têm uma profunda relação com o destino, com o senso de história e de duração, com a direção faustiana, cheia de melancólica solicitude, e que orienta a alma rumo a um futuro infinitamente distante. Quem se encontrar num bosque espesso, formado por troncos altos, quem ouvir ali o rugido da tormenta, compreenderá imediatamente o sentido da idéia da força que movimenta a massa.

Do sentimento primordial a animar uma existência que já se tornou reflexiva, nasce assim uma representação cada vez mais nítida do elemento divino no mundo ambiente. Aquele que conhece recebe a impressão de um movimento na natureza exterior. Sente a seu redor uma vida estranha, dificilmente descritível, de potências desconhecidas. Atribui então a origem desses efeitos aos *numina*, a algum ser "diferente", contanto que esse ser também tenha vida. Do espanto causado pelo movimento alheio originam-se a religião e a Física. Uma e outra contêm a interpretação da Natureza ou da imagem do mundo ambiente, e que no primeiro caso se realiza por meio da alma e no segundo por meio do intelecto. As "potências" são ao mesmo tempo objeto primordial da reverência temerosa e da pesquisa crítica. Existe uma experiência religiosa e outra, científica.

Convém, entretanto, prestar muita atenção ao modo como a consciência das diferentes culturas condensa espiritualmente os *numina* primitivos. Designa-os com palavras características, com nomes, e assim os conjura, concebendo-os e delimitando-os. Dessa forma, os *numina* ficam submetidos ao poderio espiritual do homem, que se apossou dos seus nomes. Pronunciar o nome preciso — e na Física, o conceito exato — é um conjuro. Segue-se disso que as divindades e os conceitos científicos fundamentais nascem primeiro como nomes que invocamos e aos quais se liga uma representação sensível, cada vez mais definida. O *numen* converte-se em *deus;* o conceito, em representação.

O Grande Mito. Numina Faustianos, Antigos e Mágicos

Há tantos mundos de formas do grande mito,[1] quantas arquiteturas primitivas existem. Na época homérica (1100-800 a. C.) e na correspondente época germânico-cavaleirosa (900-1200 d. C.), nas idades épicas, não antes nem depois, originou-se o grandioso quadro cósmico de uma nova religião. A essa época corresponde ainda a era védica, na Índia, e a das Pirâmides, no Egito. Qualquer dia descobriremos que a mitologia egípcia alcançou de fato a sua maior profundeza com a terceira e a quarta dinastias.

Somente assim se compreenderá a imensa riqueza de criações religiosas, intuitivas, que enche os três séculos do império alemão. O que ali se formou é a mitologia faustiana. Até agora, ninguém viu a extensão e a unidade desse mundo de formas, uma vez que os preconceitos religiosos e eruditos tinham forçosamente por conseqüência estudos fragmentários, ora das partes católicas, ora das partes nórdico-pagãs. Mas, nesse ponto, não há nenhuma diferença. A profunda modificação de significado que se produz no círculo das representações cristãs é, como ato criador, idêntica à conglobação dos cultos pagãos da era das migrações. Desse processo unificador fazem parte as grandes lendas divinas dos *Edas* e grande número de motivos encontrados na poesia evangélica de monges sábios. Acrescente-se a isso a lenda heróica alemã com os ciclos relativos a Siegfried, Gudrun, Dietrich e Wieland, e que culmina na Canção dos Nibelungen; ponha-se a seu lado a lenda cavaleirosa, incrivelmente vasta, derivada de velhos contos célticos, e aperfeiçoada, naqueles dias, em solo francês: são as histórias que tratam do Rei Artur, da Távola Redonda, do Santo Gral, de Tristão, de Parsifal e de Roland. Não se deve esquecer, finalmente, a interpretação, tanto mais profunda quanto mais espontânea, que modifica o sentido da Paixão do Cristo, e ainda todo o patrimônio imenso da hagiografia católica, cuja maior florescência ocorre no curso dos séculos X e XI. Naqueles tempos, tiveram origem as Vidas de Maria, as histórias de São Roque, de São Sebaldo, de São Severino, de São Fran-

---

(1) Trata-se de um mito que é expressão de uma concepção do mundo, cerrada em si, ao contrário daquele que se nos depara nas culturas que Spengler chama de primitivas. (H. W.)

cisco, de São Bernardo e de Santa Odília. Por volta de 1250, foi redigida a *Legenda Aurea.* Para compreendermos o sentido último dessas criações religiosas, há um fato sumamente significativo: "o Valhala não é nenhuma invenção germânica, e as tribos das migrações não o conheciam. Ele se formou subitamente, nessa fase posterior, gerado por uma íntima necessidade dos povos recém-nascidos no solo do Ocidente. Assim corresponde o Valhala, quanto à sua época", ao Olimpo, que conhecemos pelas epopéias de Homero, e o qual tampouco é produto de invenção micênica. A origem de um mito nada demonstra com relação a seu sentido. O próprio *numen*, a forma primária do sentimento cósmico, é criação pura, arbitrária, inconsciente, e não pode ser transferido. Nas culturas "antiga", árabe e ocidental, e sempre nas suas fases iniciais, encontramos um mito de estilo estático, mágico e dinâmico, respectivamente. Ao examinarmos os pormenores da forma, descobrimos num caso uma atitude e um ser, noutro, uma ação e uma vontade. Nos tempos antigos triunfava o corpo palpável, a plenitude visível, que, no que tocava à maneira de adoração, tinha justamente por essa razão o seu centro de gravidade num culto prenhe de impressões sensíveis, ao passo que no Norte prevalecem o espaço, a força e, portanto, uma religiosidade de timbre predominantemente dogmático. É justamente nesses primeiros produtos de almas jovens que melhor se manifesta a afinidade entre as personagens do Olimpo, as estátuas áticas, e o templo dórico, com sua corporeidade; entre a basílica cupular, coberta por abóbadas, o "espírito de Deus", e o arabesco; e finalmente, entre os mitos do Valhala e de Maria, a nave central das catedrais, com seu impulso para cima, e a música instrumental.

O politeísmo "antigo" possui, pois, um estilo que o distingue de qualquer outra concepção de sentimentos cósmicos, por semelhantes que pareçam à primeira vista. A Natureza, tal como o homem da Antiguidade a sentia e conhecia a seu redor, a soma de objetos corpóreos perfeitamente plasmados, não podia ser divinizada de outro modo. Aos romanos afigurava-se atéia a pretensão de Jeová, que desejava ser reconhecido como deus único. Um só deus era para ele igual a nenhum deus. Resulta disso a forte aversão da consciência popular greco-romana àqueles filósofos que fossem panteístas, isto é, desprovidos de deus. Os deuses são corpos,

somata do tipo mais perfeito, e o *soma*, no sentido matemático, tanto como no físico, jurídico e poético, implica pluralidade. O conceito do ζῷον πολιτικόν aplica-se também aos deuses.

É de máxima importância o fato de faltarem na Hélade precisamente os deuses astrais, como *numina* das regiões longínquas. Hélio era adorado unicamente na ilha semi-oriental de Rodes, ao passo que Selene carecia de qualquer culto. A velha religião romana, na qual se expressa com singular pureza o sentimento cósmico da Antiguidade, desconhecia como divindades tanto o Sol e a Lua como as nuvens e as tormentas.

O quadro da natureza apolínea e o da natureza faustiana baseiam-se em toda parte nos símbolos opostos, respectivamente, da coisa singular e do espaço único. O Olimpo e os Ínferos são lugares definidos nítida e sensivelmente, ao passo que os reinos dos anões, dos elfos, dos gnomos, o Valhala e o Niflheim andam, todos eles, perdidos no espaço. Na religião romana, *Tellus Mater* não é a "mãe primordial", mas o próprio campo arável. *Faunus* é o bosque; *Volturnus*, o rio; a seara chama-se *Ceres;* a colheita, *Consus*. *Sub Jove frigido* representa para Horácio, numa expressão bem tipicamente romana, o céu frio. Nesses casos, nem sequer se tenta reproduzir o deus por meio de imagens no lugar da veneração, já que isso significaria duplicá-lo. Na casa, *Janus* é a porta considerada como deus; *Vesta* é a lareira divinizada. As duas funções da casa transformaram-se em divindades, seres representados por seus objetos. Os deuses fluviais da Grécia, tais como Aqueloo, que aparece sob a forma de um touro, não são habitantes do rio, mas o próprio rio. Os pãs e os sátiros são os campos e as pradarias, ao meio-dia, considerados como entes e claramente delineados. As dríades e as hamadríades são as árvores. Mas os íncubos, os anões, os gnomos, as bruxas, as valquírias e o sem-número de vultos parentes como eles, tropéis de almas a vaguearem pela noite, não têm absolutamente nada dessa corporeidade localizada. As náiades são as fontes, ao pásso que as nixes e as mandrágoras, os espíritos lígneos e os elfos são almas relegadas a fontes, casas e árvores, e que desejam ser redimidas, para que possam novamente movimentar-se em plena liberdade. O Imperador Barba-Roxa reside no monte

Kyffhäuser e Frau Vênus no Hörselberg. É como se não existisse nada de material, de impenetrável no universo faustiano. Os objetos fazem-nos vislumbrar outros mundos. Sua densidão e sua dureza são apenas aparentes. Há criaturas mortais privilegiadas pela faculdade de poderem enxergar as profundezas, transpassando com o olhar rochedos e montanhas. Essa peculiaridade seria inimaginável no mito "antigo", uma vez que o anularia por completo. Mas não será essa a opinião secreta da nossa teoria física também? Não representa uma hipótese nova, uma espécie de chave mágica?

O politeísmo "antigo", rumando cada vez mais insistentemente para a individualização somática, manifesta-se com máxima clareza na atitude assumida em face dos "deuses estrangeiros". Para os homens da Antiguidade, as divindades dos egípcios, fenícios, germanos, eram deuses autênticos, sempre que fôsse possível relacionar com seus nomes uma representação sob a forma de uma imagem. Para quem estivesse em Babilônia, Zeus e Apolo achavam-se longe; motivo por que cumpria prestar especial veneração aos deuses indígenas. Eis o significado daqueles altares com a inscrição: "Aos deuses desconhecidos", que São Paulo, na História dos Apóstolos, interpretou, caracteristicamente, de modo errôneo, dando-lhe um sentido mágico monoteísta. Trata-se de deuses que o grego não conhece de nome, mas que os forasteiros adoram nos grandes portos, no Pireu ou em Corinto, e que, por isso, merecem respeito. O direito sacro dos romanos patenteia essa mentalidade com clássica clareza, e o mesmo fazem as tradicionais fórmulas de inovação, como, por exemplo, a *generalis invocatio*. O universo é a soma das coisas, e os deuses são coisas. Segue-se disso que o romano reconhece como deuses todas as divindades, também aquelas com as quais ainda não estabeleceu relações práticas ou históricas. Segundo o direito sacro, a cidade de Roma, ao apossar-se de terras estranhas, adquire também a totalidade das obrigações religiosas, relacionadas com a respectiva região e suas divindades. É esta a conseqüência lógica do sentimento cósmico "antigo" e da sua tendência aditiva.

Nas primeiras gerações do Império, o politeísmo "antigo" transformou-se aos poucos num monoteísmo mágico, sem que, na maioria das vezes, houvesse modificações no que se referia à forma exterior do culto e do mito. Acabava de surgir uma alma nova, que vivia de outra maneira as formas obso-

letas. Os nomes continuavam os mesmos, mas aplicavam-se a outros *numina*.

Todos os cultos da última fase da Antiguidade, os de Ísis e Cibele, de Mitra, Sol e Serápis, já cessaram de dedicar-se a entes ligados a determinado lugar e representados plasticamente. Na época dos primeiros cristãos, Júpiter Doliqueno e Sol Invictus podiam ser adorados onde quer que "se reunissem dois ou três em seu nome". Todas essas divindades foram aos poucos consideradas como um *numen* único, ainda que cada fiel do seu respectivo culto tivesse a convicção de conhecer a forma autêntica de seu deus. Era nesse sentido que se falava de "Ísis, a de um milhão de nomes". Até então, os nomes haviam designado outras tantas divindades, diferentes quanto aos corpos e às localidades. Daí por diante, são os títulos de uma só, à qual o respectivo fiel se refere. [1]

Tal monoteísmo mágico evidencia-se em todas as criações religiosas que, vindas do Oriente, enchem o Império; a Ísis alexandrina; o deus do Sol (o Baal de Palmira), preferido de Aureliano; Mitra, protegido por Diocleciano, e cuja imagem persa passara na Síria por uma metamorfose completa; a Baalath de Cartago (Tanith, Dea Caelestis), adorada por Septímio Severo. Essas divindades não aumentam, à maneira "antiga", o número de deuses concretos, mas, pelo contrário, absorvem-nos de um modo que mais e mais se subtrai à representação plástica. Isto é alquimia, em lugar de estática. A esse sentimento distinto corresponde a circunstância de que certos símbolos — o touro, o cordeiro, o peixe, o triângulo, a cruz — se colocam em primeiro plano,

---

(1) Convém mencionar que a cultura "antiga" é a única a desconhecer quaisquer títulos. Estes teriam sido em desacordo com o caráter rigorosamente somático das suas designações. Além dos nomes próprios e dos apelidos, houve somente os nomes técnicos de cargos efetivos. "Augusto" converte-se imediatamente em nome próprio. César torna-se em seguida a denominação de uma função. A penetração do sentimento mágico pode ser verificada pelo fato de que no funcionalismo da Roma imperial as fórmulas de cortesia, tais como *vir clarissimus*, transformam-se em títulos fixos, suscetíveis de serem conferidos e retirados. Os nomes de divindades estrangeiras ou anteriores chegam igualmente a ser títulos do deus reconhecido. "Salvador" (Asclépio) e "Bom Pastor" (Orfeu) são títulos do Cristo, ao passo que na Antiguidade os próprios apelidos de divindades se converteram de pouco a pouco em deuses independentes.

substituindo as imagens. A frase "*In hoc signo vinces*" já não soa à "antiga" Nesse ponto, prepara-se o afastamento das representações da figura humana nas artes, e que, posteriormente, em Bizâncio e no Islã, levou à proibição das imagens.

O Ateísmo

Muito se escreveu e se raciocinou sobre o ateísmo, quer no estilo de mártires livres-pensadores, quer no de fanáticos religiosos. Mas nunca se ouviu falar dos diferentes tipos de ateísmo. Jamais foram analisadas na sua plenitude, na sua necessidade, no seu vigoroso simbolismo, na sua limitação temporal, as formas particulares, características, sob as quais ele se manifesta. Sem dúvida alguma é o ateísmo, corretamente interpretado, a expressão necessária de uma alma acabada, esgotada com relação às suas possibilidades religiosas, mergulhada na esfera do inorgânico. O ateísmo é perfeitamente compatível com o anelo vivo de genuína religiosidade [1] — nisso se parece com o Romantismo, que também se empenha em evocar algo que se perdeu irrevogavelmente, a saber, a Cultura — e pode muito bem passar despercebido de quem o expressar, como uma forma do sentimento que nunca se intromete nas convenções do seu pensar e até mesmo está em contradição com suas convicções. Compreenderemos isso, quando nos dermos conta dos motivos por que o piedoso Haydn, após ter ouvido músicas de Beethoven, qualificou o seu compositor de ateu. O ateísmo é inerente aos homens, não da Época das Luzes, mas da incipiente Civilização.

Essa forma tardia do sentimento cósmico e da concepção do mundo — a forma que conduz à "segunda religiosidade" — significa, no entanto, a negação do elemento religioso existente em nosso íntimo. Sendo assim, terá estrutura diferente em cada civilização. Não há religiosidade alguma sem a correspondente revolta atéia, a qual lhe pertence exclusivamente e somente se dirige contra ela. O mundo

---

(1) Diágoras, que foi condenado à morte em Atenas por causa de seus escritos "ateus", deixou ditirambos de profunda piedade. Leiam-se os diários de Hebbel e suas cartas a Elise. Ele "não cria em Deus" e todavia rezava.

ambiente, a estender-se ao redor do ateu, é experimentado por este no mesmo estilo da cultura de que faz parte, como espaço aparentemente infinito; cessa-se de perceber a causalidade sagrada desse mundo, e quando se considera a sua imagem, nota-se apenas uma causalidade profana, limitada ao mecanismo; ou, pelo menos, crê-se e deseja-se que assim seja. Há um ateísmo "antigo", outro árabe, e ainda outro ocidental, completamente diverso entre si, quanto a seu significado e a seu conteúdo. Nietzsche formulou o ateísmo dinâmico, afirmando que "Deus está morto". Um filósofo grego teria definido o ateísmo estático-euclidiano, dizendo que "os deuses que habitam o sítio sagrado estão mortos". A primeira frase "desdiviniza" o espaço infinito, e a segunda, o sem-número de coisas. Mas o espaço morto e as coisas mortas são os "fatos" da Física. O ateu não pode sentir nenhuma diferença entre a imagem da Natureza, tal como a esboçam as Ciências Naturais, e aquela que lhe apresenta a Religião.

A alma de todas as cultura vivas é religiosa, tem religião, dê-se disso conta ou não. Mas o homem das metrópoles é irreligioso. Toda a religiosidade urbana é uma ilusão. O grau de piedade que pode ser alcançado por determinada época revela-se na sua relação para com a tolerância. Há dois motivos por que se tolera alguma coisa: ou se percebe na linguagem de formas, com respeito à divindade, algo semelhante às experiências da própria pessoa, ou se atura o que já não é uma experiência íntima genuína.

O que hoje em dia se qualifica de tolerância "antiga" expressa justamente o contrário do ateísmo. A pluralidade dos *numina* e dos cultos faz parte do próprio conceito da religião "antiga". Para a alma faustiana, porém, o essencial é o dogma e não o culto visível. Ateu é para nós quem se revoltar contra uma doutrina. Aqui começa o conceito espacial e espiritual da heresia. Uma religião faustiana, por índole, não podia admitir a liberdade da consciência uma vez que essa estaria em contradição com seu dinamismo desbravador do espaço. Nesse pormenor, o livre-pensamento não constitui nenhuma exceção. Não existe entre nós credo algum que não se mostre propenso a certa forma de inquisição. Para expressar isso sirva-nos uma imagem correspondente da eletrodinâmica: o campo de força de uma convicção subordina à sua tensão todos os espíritos que se encon-

trem nele. Quem não desejar essa subordinação já não tem convicção vigorosa, ou, para empregarmos a terminologia eclesiástica: é ateu. Para a Antiguidade, o ateísmo era o menosprezo do culto — ἀσέβεια, no sentido literal da palavra — e, nesse ponto, a religião apolínea não suportava nenhuma liberdade de conduta. Assim, em ambos os casos, ficava traçado o limite entre aquela tolerância que o sentimento divino exigia e a outra que ele proibia. O exemplo do romano estóico, que, sem crer na mitologia, guarda piedosamente as formas sacrais, tem sua réplica nos homens da Época das Luzes, tais como Lessing e Goethe, que, sem obedecerem ao ritual da Igreja, jamais põem em dúvida as "verdades fundamentais da Fé".

A Física Faustiana Como o Dogma da Força

Abandonemos o sentimento da Natureza, expressado em formas e figuras, e voltemos ao conhecimento da Natureza, convertido em sistemas. Reconheceremos em Deus ou nos deuses a origem das criações, pelas quais o espírito de cultura amadurecida procura conquistar, por meio de conceitos, o mundo ambiente. Em certos colóquios com Riemer, disse Goethe: "O intelecto é velho como o mundo. A própria criança tem seu intelecto. Mas este não se aplica do mesmo modo e aos mesmos objetos em todas as épocas. Os séculos anteriores expressaram as suas idéias em instituições da fantasia; o nosso exprime-as mediante conceitos. Outrora, as grandes visões da vida eram transformadas em figuras, em divindades; hoje as convertemos em conceitos. Naqueles tempos, era maior a força produtiva; hoje predomina a força destrutiva, a arte de analisar". A profunda religiosidade da mecânica de Newton [1] e a fórmula quase completamente atéia da dinâmica moderna têm a mesma tonalidade, são posição e negação do mesmo sentimento primordial. Um sistema físico ostenta necessariamente todos os traços da alma, a cujo mundo de formas pertence. À dinâmica e à Geometria analítica corresponde o deísmo do Barroco. Seus três princípios básicos — Deus, Liberdade e Imortalidade

---

(1) Na célebre conclusão da sua *Ótica*, que fez enorme impressão e tornou-se o ponto de partida para novos problemas teológicos, Newton separa o terreno das causas mecânicas do da causa primeira, divina, cujo órgão de percepção tinha de ser o próprio espaço infinito.

— chamam-se na linguagem matemática o princípio da inércia (Galileu), o princípio do mínimo efeito (D'Alembert) e o princípio da conservação da energia (J. R. Mayer).

A Física ocidental, por sua forma íntima, é um dogma e não um culto. Seu conteúdo é o *dogma da força*, a qual é idêntica ao espaço, à distância. Essa força ou energia é, na realidade, um *numen* fossilizado sob a forma de um conceito e não o resultado de alguma experiência científica. Essa afirmação é comprovada por um fato que freqüentemente passa despercebido; a saber, que o princípio fundamental da dinâmica, o conhecido axioma da teoria mecânica do calor, não diz absolutamente nada sobre a essência da energia. Assevera-se que nele se fixou a "conservação da energia", numa expressão errônea, no fundo, mas muito significativa, do ponto de vista psicológico. A medição experimental, por sua natureza, somente pode determinar um número, o qual, com um termo igualmente característico, foi denominado "trabalho". Mas o estilo dinâmico do nosso pensamento exigia que este fosse concebido como diferença de energia, se bem que a quantidade absoluta de energia não passasse de uma imagem e jamais pudesse ser indicada por um número determinado. Permanece, portanto, sempre indeterminada uma constante aditiva, quer dizer que procuramos fixar a imagem de uma energia, vislumbrada por nossa visão interior, embora a prática científica nada tenha que ver com ela.

Dessa origem do conceito de força resulta a circunstância de que ele não pode ser definido; assim como são indefiníveis também os termos primários de vontade e espaço, que tampouco existem nos idiomas "antigos". Haverá sempre um resto sentido e visionado, a converter toda e qualquer definição individual numa profissão de fé quase religiosa de seu autor. Laplace chamava-o "a incógnita", cujos efeitos apenas conhecemos. Newton pensava em longínquas forças imateriais. Leibniz falava da *vis viva*, como de um *quantum*, que, junto com a matéria, constituísse a unidade de nômade. Já em tempos góticos, encontram-se, ao lado de *potentia, impetus, virtus*, tentativas de circunlóquios, tais como *conatus* e *nisus*, e nos quais, evidentemente, a força não é separada da causa. Spinoza, como judeu e, portanto, como membro da cultura mágica, não conseguiu assimilar o conceito faustiano da força, que falta no seu sistema. E o poder secreto

dos conceitos primordiais é demonstrado por outro fato altamente significativo: H. Hertz, o único judeu entre os grandos físicos do passado recente, foi também o único a tentar a solução do dilema da mecânica através da eliminação do conceito de força.

O dogma da força é o tema único da Física faustiana. Não há nenhuma estática ocidental; quer dizer que o espírito ocidental não achou, para interpretar os fatos mecânicos, nenhum modo natural e peculiar que se alicerçasse nos conceitos de forma e substância (ou talvez nos de espaço e massa), em vez de fundar-se nos de espaço, tempo, massa e força. É fácil verificar isso em qualquer campo particular. O Renascimento posterior cria ressuscitar a estática arquimediana, como também pensava continuar a escultura grega. O próprio Galileu sentia ainda o influxo de fortes reminiscências nascidas do espírito renascentista. Ainda limitou a representação da força às forças do contato (choque) e formulou exclusivamente a conservação da quantidade de movimento. Com isso, mantinha o mero estado de movimentação, excluindo o *pathos* do espaço. Leibniz, em polêmica dirigida contra ele, desenvolveu a idéia das forças autênticas, ativas no espaço infinito, forças livres, dirigidas (força viva, *activum thema*), a em seguida aperfeiçoou-a, ao estabelecer o nexo entre ela e as suas descobertas matemáticas. No lugar da conservação da quantidade de movimento, colocou a conservação das forças vivas; o que corresponde à substituição do número como grandeza pelo número como função. Newton, em completa independência do sentir renascentista, criou então o conceito das forças à distância, da atração e da repulsão de massa através do espaço. A própria distância já é para ele uma força. Nessa idéia não há mais nada de palpável, e Newton mesmo sentiu certo mal-estar em face dela. Nunca ninguém conseguiu definir com suficiente clareza essas forças à distância. Pessoa alguma compreendeu o que é propriamente a força centrífuga. Será a força da Terra, a girar em torno do seu eixo, a causa desse movimento, ou vice-versa? Ou serão ambos idênticos?

Tal perplexidade simbólica da mecânica moderna não é eliminada pela teoria do potencial, estabelecida por Faraday, depois que o centro de gravidade do pensamento físico passara da dinâmica da matéria para a eletrodinâmica do éter. O famoso experimentador, homem visionário, o único não-ma-

temático entre os mestres da Física moderna, disse em 1846: "Em qualquer parte do espaço, esteja ele vazio, no sentido corrente da palavra, ou cheio de matéria, enxergo apenas forças, bem como as linhas conforme às quais elas se exercem." Desse modo, Faraday liga-se metafisicamente a Newton, cujas forças à distância indicavam um fundo mítico, que o piedoso físico se absteve expressamente de criticar. O outro caminho possível para obter-se um conceito inequívoco da força — partindo do "mundo", e não de "Deus", do objeto, e não do sujeito do estado natural de movimentação — esse outro caminho conduziu, precisamente na mesma época, à formulação do conceito de energia, que, ao contrário da força, não representa uma direção, mas um *quantum* dirigido, e sob esse aspecto se relaciona com Leibniz e sua idéia da força viva, de quantidade invariável. Percebe-se que nesse ponto acham-se assimilados alguns característicos essenciais do conceito de massa, de maneira que foi ventilada, até mesmo, a excêntrica idéia de uma estrutura atomística da energia.

Tal arranjo novo dos termos fundamentais não altera, todavia, em nada o sentimento de que existe uma força cósmica, com seu substrato. Portanto não se eliminou a insolubilidade do problema do movimento. O que ocorreu no caminho de passagem de Newton para Faraday — ou de Berkeley para Mill — foi a substituição do conceito religioso da ação pelo conceito irreligioso do trabalho. Na imagem que a Física moderna traça do Universo, a Natureza realiza um trabalho. Eis o que significa a concepção de que todos os "processos" são mensuráveis, no sentido do primeiro axioma da termodinâmica, pelo gasto de energia, ao qual corresponde um *quantum* de trabalho executado, e que se verifica sob a forma de energia armazenada.

Por essa razão, a descoberta decisiva de J. R. Mayer coincide com o nascimento da teoria socialista. Os sistemas econômicos operam com os mesmos conceitos. Desde Adam Smith, o problema do valor acha-se em relação com o *quantum* de trabalho. Em confronto com Quesnay e Turgot, constatamos aí o passo de uma estrutura orgânica para outra, mecânica, do quadro da Economia.

Se, depois de tudo isso, examinarmos as etapas que percorreu o conceito central da força, desde o seu nascimento

na primeira fase do Barroco, seguindo sempre um curso de íntima afinidade com os mundos das formas artísticas e matemáticas, deparamos com três: no século XVII (Galileu, Newton, Leibniz), a força aparece, sob uma configuração plástica, ao lado da grande pintura a óleo, a qual se extingue por volta de 1680; no século XVIII, o da mecânica clássica (Laplace, Lagrange), situa-se nas proximidades da música de Bach, assumindo o caráter abstrato do estilo fugal; no século XIX, em cujo decorrer termina a arte, chegando a inteligência civilizada a superar a alma culta, apresenta-se o conceito da força na esfera da análise pura, sobretudo na teoria das funções de diversas variáveis complexas, sem as quais, em seu sentido mais moderno, seria quase incompreensível.

Limites da Evolução Teórica, Não-Técnica

De tudo isso resulta, porém, que a Física ocidental — ninguém se iluda a esse respeito — quase que alcançou os limites das suas possibilidades íntimas. O derradeiro sentido de sua manifestação histórica era converter o sentimento faustiano da Natureza num conhecimento conceptual, e as figuras de uma fé primitiva em formas mecânicas de uma ciência exata. É escusado dizer que a obtenção, por enquanto intensa e ininterrupta, de resultados práticos ou, pelo menos, eruditos — uma e outra coisa faz parte da história superficial de uma ciência, porquanto somente a história do seu simbolismo e do seu estilo chegam às profundezas —, nada tem que ver com a rápida decomposição da essência. Até ao fim do século XIX, os progressos da Física realizam-se, todos eles, em direção a um aperfeiçoamento interior, à crescente pureza, nitidez e plenitude da imagem dinâmica da Natureza. Mas, a partir desse momento, em que se conseguiu o máximo de clareza teórica, começou a produzir-se a dissolução. Isso não era o efeito de uma ação proposital. As altas inteligências da nossa Física moderna nem sequer se dão conta do fato. Nisso reside a sua necessidade histórica inelutável. Na fase correspondente, por volta de 200 a. C., a Física "antiga" chegara ao seu término. A análise alçançou a sua meta com Gauss, Cauchy e Riemann. Hoje se limita a tapar as rachas da sua construção.

Por isso, surgem subitamente dúvidas destrutivas a respeito de coisas que ainda ontem constituíam a base indis-

cutível da teoria física; como, por exemplo, o sentido do princípio da energia, o conceito da massa, do espaço, do tempo absoluto, da lei natural causal. Já não se trata das dúvidas fecundas dos primeiros decênios do Barroco, e que se endereçavam a um objetivo do conhecimento; não, essas dúvidas dos nossos dias referem-se à própria possibilidade de uma ciência natural. Quanto ceticismo profundo, que os criadores desses sistemas evidentemente não apreciaram ainda em toda a sua extensão, não se revela no emprego cada vez mais freqüente de métodos enumerativos, estatísticos, que apenas aspiram a certa verossimilhança dos resultados e renunciam por completo à exatidão absoluta das leis naturais, tal como se estabelecia outrora, em épocas mais esperançosas!

Aproximemo-nos daquele momento em que se abandona em definitivo a possibilidade de uma mecânica coerente, cerrada em si. Já demonstrei que toda Física tem de fracassar no problema do movimento, no qual a pessoa viva daquele que conhece insinua-se metodicamente no mundo inorgânico das formas conhecidas. Mas todas as hipóteses recentes contêm essa mesma perplexidade, que, depois de um labor intelectual de trezentos anos, assumiu formas tão agudas que não deixa margem para ilusão alguma. A teoria da gravitação, verdade inabalável desde a época de Newton, foi reconhecida como uma hipótese de duração limitada e validez insegura. O princípio da conservação da energia não tem sentido, quando se pensar a energia como infinita num espaço infinito. A aceitação desse princípio é incompatível com qualquer espécie de estrutura tridimensional do espaço cósmico, seja a infinita euclidiana, seja — entre as Geometrias não-euclidianas — a esférica, com seu volume ilimitado, porém finito. A validez do mencionado princípio fica, portanto, reduzida a "um sistema de corpos que se encontre cerrado com relação ao que fica fora"; limitação artificial, que não existe, nem pode existir, na realidade. Mas o sentimento cósmico do homem faustiano, sentimento que é a origem dessa representação básica — a imortalidade da alma universal, traduzida em pensamentos mecânicos e extensivos —, tencionara expressar justamente a infinidade simbólica. Era isso que se sentia, porém o conhecimento não logrou transformar tal sensação num sistema puro. O éter luminoso foi outro postulado ideal da mecânica moderna, uma vez que esta exige que a cada movimento corresponda a representação

de algo que se mova. Ora, todas e quaisquer hipóteses imagináveis sobre a constituição do éter foram imediatamente refutadas por contradições internas. Lord Kelvin [1] demonstrou matematicamente que não pode haver estrutura inatacável desse portador da luz. A interpretação das experiências de Fresnel estabelece que as ondas luminosas sejam transversais. Em conseqüência disso, deveria o éter ser um corpo sólido (com qualidades verdadeiramente grotescas); mas, neste caso, aplicar-se-iam a ele as leis da elasticidade, e as ondas luminosas teriam de ser longitudinais. As equações de Maxwell-Hertz, na teoria eletromagnética da luz, e que não são de fato números puros, inominados, de indubitável validez, excluem qualquer interpretação baseada em alguma mecânica do éter. Então se definiu o éter como o vácuo puro, sobretudo sob o impacto de argumentos fundados na teoria da relatividade. Mas tal definição não significa outra coisa que não a destruição da imagem dinâmica.

Desde os tempos de Newton, a hipótese de uma massa constante — réplica da força constante — tinha validez inquestionável. Ela foi, entretanto, anulada pela teoria dos *quanta*, de Planck, e pelas conclusões que dela tirou Niels Bohr, com relação à estrutura íntima dos átomos. Estas se haviam tornado necessárias devido a certas experiências anteriores. Cada sistema concluído possui além da energia cinética ainda a energia do calor radiante, que não pode ser separada dela e por isso não é suscetível de ser representada plenamente pelo conceito da massa. Pois, a massa, quando definida pela energia viva, cessa de ser constante com respeito ao estado termodinâmico. Contudo, não se consegue incorporar o *quantum* de ação elementar no conjunto das hipóteses da dinâmica clássica do Barroco, e, simultaneamente, com o princípio da constância de todos os nexos causais, acha-se ameaçado o fundamento — criado por Newton e Leibniz — do cálculo infinitesimal. Mas a teoria da relatividade vai muito além dessas dúvidas, ao atacar o próprio núcleo da dinâmica. Essa teoria, uma hipótese metódica, revela uma despreocupação deveras cínica. Estribando-se nas experiências de Michelson, segundo as quais a velocidade da luz é independente do movimento dos corpos atravessados por ela, e estando preparada pelos trabalhos mate-

---

(1) = William Thomson. (H. W.)

máticos de Lorentz e Minkowski, aspira, na sua tendência peculiar, a abolir o conceito do tempo absoluto. Ao contrário do que nos faz crer uma ilusão perigosa, não pode ser nem confirmada nem refutada por resultados de observações astronômicas. "Exato" e "falso" não são termos que convém usar para a apreciação de hipóteses dessa espécie. Trata-se de verificar se naquele caos de representações complicadíssimas, artificiosas, que se originou em virtude do sem-número de hipóteses da investigação sôbre assuntos de radioatividade e termodinâmica, a teoria da relatividade se mostrará ou não aproveitável. Mas, tal como é, anulou a constância de quaisquer grandezas físicas em cuja definição entrasse o tempo. Ora, a dinâmica ocidental, muito ao contrário da estática "antiga", somente conhece grandeza desse gênero. Já não existem medidas de comprimento absolutas, nem tampouco corpos rígidos. Com isso, suprimem-se também a possibilidade de determinações quantitativas absolutas e, portanto, o conceito clássico da massa como relação constante de força e aceleração — no mesmo momento em que o *quantum* de ação elementar, produto de energia e tempo, foi estabelecido como uma nova constante!

Convençamo-nos de que as representações atômicas de Rutherford e Bohr [1] nada significam, a não ser o fato de que o resultado numérico das observações fica subitamente ilustrado por uma imagem, a reproduzir um mundo planetário no interior de um átomo, ao passo que no passado se preferia a representação de enxames de átomos; consideremos a rapidez com que hoje em dia os físicos constroem castelos de cartas, feitos de séries inteiras de hipóteses, a fim de abafarem qualquer objeção por uma nova hipótese, às pressas esboçada; levemos em conta a pouquíssima preocupação que lhes causa a circunstância de todas essas multidões de imagens contraditórias serem incompatíveis com o sistema rigoroso da dinâmica barroca. Persuadir-nos-emos então de que o grande estilo das representações físicas alcançou seu fim. Somente a mestria suprema da técnica experimental, própria do nosso século, é capaz de disfarçar o declínio do simbolismo.

---

(1) Que em muitos casos causaram a ilusão de ter sido comprovada a "existência real" de átomos; estranha recaída no materialismo do século anterior.

Autodestruição da Dinâmica; Irrupção de Representações Históricas

No círculo desses símbolos da decadência, deve-se incluir, antes de mais nada, a entropia, a qual, cómo se sabe, é o tema do segundo axioma da termodinâmica. O primeiro — o da conservação da energia — formula simplesmente a essência da dinâmica, para não dizer a estrutura do espírito ocidental, o único ao qual a Natureza, necessariamente, aparece sob a forma de uma causalidade dinâmica, contrapontística, em oposição à estática plástica de Aristóteles. O elemento fundamental da concepção faustiana do mundo não é a atitude, mas a ação, ou na terminologia mecânica: o processo; e aquele axioma fixa apenas o caráter matemático de tais processos em forma de variáveis e constantes. O segundo axioma, porém, penetra mais a fundo, ao estabelecer uma tendência unilateral do acontecer físico, que não estava em absoluto determinada *a priori* pelos conceitos básicos da dinâmica.

A entropia é representada matematicamente por uma grandeza determinada pelo estado momentâneo de um sistema cerrado de corpos, e que, apesar de todas as modificações possíveis, de índole física ou química, só pode aumentar, mas nunca diminuir. Na melhor das hipóteses, permanecerá inalterada. A entropia, assim como também a força e a vontade, é um conceito perfeitamente claro e distinto para quem saiba penetrar na essência desse mundo de formas, e todavia é sempre formulada de modo diferente e, sem dúvida alguma, insatisfatório. Também nesse ponto fracassa o espírito em face da necessidade expressiva do sentimento cósmico.

O conjunto dos processos naturais foi subdesenvolvido em irreversíveis ou reversíveis, conforme o aumento ou o não-aumento da entropia. Nos casos da primeira categoria, a energia livre é convertida em energia armazenada. Para que essa energia morta torne a transformar-se em energia viva, é preciso que ao mesmo tempo ocorra um segundo processo que armazene outro *quantum* de energia viva. O exemplo mais conhecido é a combustão do carvão, isto é, a conversão da energia viva acumulada nele em calor armazenado pela forma gasosa do gás carbônico, quando se tratar de converter a energia latente da água em tensão de gás e em movimento. Segue-se disso que a entropia aumenta

sem cessar no conjunto do Universo, de modo que o sistema dinâmico, evidentemente, caminha em direção a um estado final, seja este qual for. [1] Entre os processos irreversíveis, encontram-se a condução de calor, a difusão, o atrito, a emissão de luz, as reações químicas; entre os reversíveis estão a gravitação, as vibrações elétricas, as ondas eletromagnéticas e as ondas sonoras.

O que até agora ninguém sentiu, e o que me induz a considerar o axioma da entropia (1850) como o começo da destruição dessa obra-prima do intelecto ocidental que é a Física de estilo dinâmico, é o profundo antagonismo entre a teoria e a realidade, que nesse ponto entrou pela primeira vez na própria teoria. Depois de o primeiro axioma ter esboçado o quadro rigoroso de uma Natureza, na qual as ocorrências derivam de causas e efeitos, manifesta o segundo, devido à introdução da irreversibilidade, uma tendência da vida imediata, a contradizer fundamentalmente a essência da mecânica e da lógica.

Ao examinarmos as conseqüências da teoria da entropia, percebemos em primeiro lugar que, teoricamente, todos os processos devem ser reversíveis. É essa uma das exigências básicas da dinâmica, e o primeiro axioma repete-se com todo o rigor. [2] Resulta, entretanto, em segundo lugar, que na *realidade* todos os processos naturais são irreversíveis. Nem sequer sob as condições artificiais da experimentação é possível reverter exatamente o mais simples processo, quer dizer, restabelecer um estado já ultrapassado. Não há nada mais característico da situação a que chegou o sistema atual do que a introdução da hipótese da "desordem elementar", e que tenciona eliminar a contradição entre as exigências do

---

(1) Spengler foi fortemente criticado por causa dessas formulações, que se baseiam em Clausius, um dos fundadores da teoria da entropia. Elas não foram, todavia, refutadas, por enquanto. Pelo menos, pode-se defender a opinião de que cada parte finita do Universo tenha provisões finitas da energia, de modo que para ela vale o mencionado segundo axioma. (H. W.)

(2) Spengler refere-se ao axioma, tal como o estabeleceu J. R. Mayer, e pressupõe que o teorema da energia represente uma formulação mais precisa do princípio geral da causalidade. Na acepção moderna do conceito da causalidade, o primeiro e o segundo axiomas não estão em contradição. (H. W.)

espírito e as experiências reais: as "menores partículas" dos corpos — uma imagem, nada mais — executam, todas elas, processos reversíveis; mas, nas coisas reais, essas partículas estão em desordem e estorvam-se umas às outras; por conseguinte, há uma probabilidade média de que o processo natural, o processo vivido pelo observador, o processo irreversível, implique um aumento de entropia. Desse modo, a teoria torna-se um capítulo do cálculo de probabilidades, e em lugar dos métodos exatos surgem os da estatística.

Aparentemente, ninguém notou o que isso significa. A estatística, como a cronologia, faz parte do orgânico, da vida que se movimenta em várias direções, do destino e do acaso; mas nunca do mundo das leis e da causalidade intemporal. Sabe-se que a estatística serve, antes de mais nada, para caracterizar evoluções políticas e econômicas, isto é, históricas. Na mecânica clássica de Galileu e Newton, não teria havido lugar para ela. O que agora repentinamente é obtido pela estatística e o que consideramos obtenível por ela, com probabilidades em vez daquela exatidão apriorística que unanimemente exigiam todos os pensadores barrocos, é o próprio homem, que vive essa natureza, conhecendo-a, e que nela tem a experiência íntima de si mesmo. O que a teoria estabelece com necessidade profunda, aqueles processos reversíveis, que não existem na realidade, representa o último resquício de uma forma espiritual rigorosa, o resto da grande tradição barroca, irmã do estilo contrapontístico. O refúgio que se toma na estatística revela o esgotamento da força coordenadora que antes atuava nessa tradição. O devir e o que deveio, o destino e a causalidade, os elementos históricos e os naturais começam a confundir-se. O crescimento, o envelhecimento, a duração de vida, a direção e a morte colocam-se em primeiro plano.

Eis o que, sob esse aspecto, significa a irreversibilidade dos processos cósmicos. Ao contrário do signo físico *t*, é ela a expressão do tempo autêntico, histórico, que vivemos intimamente, e que é idêntico ao destino. [1] O mundo das for-

---

(1) Uma vez que o decorrer entrópico se efetua numa direção única, no sentido de um aumento, corresponde a ele o decorrer temporal. Por isso, afirma-se que a nossa medição de tempo é, em última análise, uma medição de probabilidade de transição de estados, rumo

mas críticas, no conhecimento da Natureza, nascera do sentimento da Natureza, do sentimento de Deus; nascera por contradição. Mas agora, ao fim de uma época posterior, alcançou o ponto da distância extrema e retorna a seu ponto de partida.

Quanto mais a dinâmica se aproxima do seu fim, devido ao esgotamento das suas possibilidades íntimas, tanto mais nitidamente aparecem no quadro os traços históricos, tanto mais energicamente se manifestam, ao lado da necessidade inorgânica da causa, a necessidade orgânica do destino, e ao lado dos fatores da mera extensão — capacidade e intensidade —, os fatores da direção. Ocorre isso através de uma série de hipóteses audaciosas, de estrutura similar, que apenas aparentemente se derivam de resultados de experiências, mas, na realidade, já foram antecipadas pelo sentimento cósmico e pela mitologia da era gótica.

Entre elas, encontra-se a excêntrica hipótese da decomposição atômica, inventada para interpretar os fenômenos radioativos. Segundo essa hipótese, átomos de urânio — os quais durante milhões de anos, apesar de quaisquer influências exteriores, conservaram inalterada a sua essência — explodem subitamente, sem nenhum motivo perceptível, espalhando pelo espaço cósmico as suas partículas minúsculas, a uma velocidade de milhares de quilômetros por segundo. Esse destino cabe somente a uns poucos dentre um sem-número de átomos radioativos, ao passo que os demais permanecem intactos. Também essa imagem é histórica, não natural; e se aqui se torna igualmente necessária a aplicação

---

ao estado final do equilíbrio absoluto. Ora, verifica-se recentemente a tendência para eximir da entropia o processo de vida nesta terra, na sua totalidade e no sentido mais lato, a fim de considerá-lo como "antientrópico". Nesse ponto entram na Física conjeturas qualitativas e teorias biológicas, o que representa uma diminuição do pensamento físico rigoroso ou, talvez, a incorporação da Física à Biologia. Permanece, no entanto, certo que o desenvolvimento de "figuras" não está em contradição com o segundo axioma. Toda a vida do Universo, quer do macrocosmo quer do microcosmo, pode ser pensada como uma evolução de figuras cada vez mais diferenciadas, a partir do caos inicial até à fossilização final. (V. a teoria cosmogônica de C. F. von Weizsäcker.) O segundo axioma e o desenvolvimento das figuras derivam da mesma estrutura do mundo histórico. (H. W.)

da estatística, talvez seja permitido falar da substituição do número matemático pelo número cronológico. [1]

Com tais representações, a força criadora de mitos, peculiar da alma faustiana, volta ao seu ponto de partida. A força, a vontade, têm uma meta, e onde houver uma meta haverá também um término para o olhar pesquisador. Aqui se evidencia em forma de conceito aquilo que a perspectiva da grande pintura a óleo expressava pelo ponto de convergência, o parque barroco, pelo *point de vue*, a análise, pelo membro restante das séries infinitas. Fausto, na segunda parte da tragédia, morre, porque acaba de alcançar a sua meta. O fim do mundo, como conclusão de um desenvolvimento íntimo necessário — eis o crepúsculo dos deuses! Isso significa, pois, a teoria da entropia, como concepção derradeira, irreligiosa, do mito. [2]

---

(1) A representação de uma duração de vida dos elementos originou, de fato, o conceito de uma estimação média de, p. ex., 3,85 dias.

(2) Já se tornou óbvio que a Física chegou ao seu limite de possibilidades de conhecimento. As opiniões divergem, quanto ao modo de superar tal dificuldade. Alguns, como, por exemplo, R. B. Lindsay, afirmam que, em princípio e do ponto de vista objetivo, a qualquer medição é inerente a possibilidade de inexatidões. Mas, igualmente em princípio, acham possível a eliminação das mesmas. Por isso, dirige-se Lindsay contra a relação da incerteza, estabelecida por Heisenberg, desde que se queira derivar dela um princípio geral de renúncia. A escola vienense diz, em oposição a isso, que o limite reside no pensamento humano. O mundo de representações, também o do físico, é convencional. Dizem os adeptos dessa escola que resta saber se o pensamento causal pode ou não ser "superado" por outro modo de pensar igualmente exato. Sir E. Whittaker, finalmente, exige a aplicação do conceito de "*postulates of impotence*". Na sua opinião consiste o valor teórico do postulado da impotência na possibilidade de encerrar-se um dia qualquer campo da Física, assim como se encerrou a Geometria euclidiana.

Essa divergência patenteia uma situação que Spengler previu melhor do que todos os cientistas especializados da sua época. Verdade é que aquilo que Spengler quis demonstrar pelo caso da teoria da entropia, a que se preocupa com os movimentos dos átomos relacionados com um macro-estado de um objeto, somente se manifesotu na genuína Física nuclear de uma fase posterior. A entropia pode ainda ser derivada por métodos baseados em causas e efeitos, ao passo que isso já não é possível no que se refere aos elementos da mecânica quântica. Sob esse prisma, o momento decisivo ocorre mais tarde. Tanto mais impressionante é o fato de Spengler ter reconhecido tão cedo essa tendência. Acerca das suas considerações relativas à entropia, diz Weiz-

Ocaso da Teoria: Diluição Num Sistema de Afinidades Morfológicas

Ainda nos resta a incumbência de esboçar o ocaso da Ciência ocidental, o qual já pode ser previsto com segurança, uma vez que a estrada acaba de entrar num declive.

Também isso, a previsão de um destino inelutável, faz parte do dom de visão histórica, que unicamente o espírito faustiano possui. A Antiguidade morreu igualmente, porém não se deu conta do seu trespasse, porque cria numa existência eterna. Viveu seus últimos dias num estado de irrestrita felicidade, saboreando cada qual deles isoladamente, como um presente dos deuses. Nós, muito ao contrário, conhecemos a nossa história. Aguarda-nos uma derradeira crise espiritual, que abalará todo o mundo europeu e americano. O Helenismo da última fase informa-nos sobre o curso que ela tomará. A tirania do intelecto, que não sentimos, posto que nós mesmos representemos o seu ponto culminante, constitui em cada cultura uma época entre a virilidade e a senectude; nada mais. Sua expressão mais nítida é o culto das Ciências Exatas, da dialética, da demonstração, da experiência, da causalidade. O Jônico e o Barroco mostram a ascensão do intelecto. Surge agora a questão de saber qual será a forma do seu ocaso.

Eu vaticino-a: neste século, no nosso século do alexandrinismo científico-crítico, século das grandes colheitas e das formulações definitivas, manifestar-se-á uma tendência nova para a profundeza íntima, e que superará a vontade de levar a ciência à vitória. A ciência exata dirige-se para o suicídio, através do refinamento dos seus problemas e métodos. Primeiramente, os seus meios foram postos à prova, o que ocorreu no século XVIII; depois, no século XIX, foi testado o seu poder; e finalmente se examina a sua função histórica. Existe, entretanto, um caminho, a conduzir do ceticismo à "segunda

säcker, que elas mostram "a pouca capacidade que temos de sequer abranger pelo pensamento os objetos da Física, sem nenhuma relação ao sujeito que os possa reconhecer. Esse fato se nos tornou familiar através da Física atômica" (1946). E Weizsäcker continua: "Assim se esvai a esperança metafísica dos físicos clássicos, que aspiravam a escorar-se, mediante a sua ciência, na realidade em si. A Física de hoje obriga o físico a lembrar-se de si próprio como sujeito" (1948). (H. W.)

religiosidade". Renuncia-se então a quaisquer provas. Os homens querem crer e não analisar. A investigação crítica cessa de ser um ideal do espírito.

A ciência existe somente no pensamento vivo de grandes gerações de sábios, e os livros não são nada, a não ser que vivam e atuem em pessoas que estejam à sua altura. Os resultados científicos são apenas os elementos de uma tradição intelectual. A morte de uma ciência consiste no fato de já não haver nenhum homem capaz de vivê-la. O grande século da ciência "antiga" foi o terceiro, depois do falecimento de Aristóteles. Quando chegaram os romanos, quando morreu Arquimedes, esses cem anos quase que haviam alcançado o seu fim. O nosso grande século foi o XIX. Já por volta de 1900, tinham cessado de existir sábios da categoria de Gauss, Humboldt e Helmholtz. Os mestres supremos desapareceram, na Física e na Química, tanto como na Biologia e na Matemática. Atualmente assistimos ao decrescendo dos brilhantes epígonos, que sabem classificar, ajuntar e concluir, assim como faziam os alexandrinos da fase romana. É este um sintoma geral, a evidenciar-se em tudo quanto não fizer parte do lado real da vida, tal como a política, a técnica e a Economia.

Anteriormente, porém, apresentar-se-á ao espírito faustiano, com sua orientação histórica, uma tarefa inédita, que ninguém até agora vislumbrou como possível. Terá de ser escrita uma morfologia das Ciências Exatas, que estude as conexões íntimas entre todas as formas de leis, conceitos e teorias, e verifique o que elas significam, como tais, no ciclo vital da cultura faustiana. A Física teórica, a Química, a Matemática, consideradas como conjuntos de símbolos — eis a superação definitiva do aspecto mecânico do mundo por uma concepção cósmica intuitiva, que volta a ser religiosa! Trata-se da última obra-prima de uma fisiognomonia, na qual se dilui a própria sistemática como expressão e símbolo. No futuro, já não perguntaremos quais são as leis universalmente válidas da afinidade química ou do diamagnetismo — modo de pensar dogmático que constitui a preocupação exclusiva do século XIX; até mesmo nos admiramos de que tais questões tenham podido absorver cérebros de tamanho valor. Investigaremos a origem dessas formas prefixadas ao espírito faustiano; averiguaremos por que elas tinham de caber em sorte a nós, os homens de uma cultura singular, à diferença de

quaisquer outras; procuraremos saber que sentido profundo encerra o fato de as cifras obtidas terem-se manifestado justamente sob este ou aquele disfarce de imagens. E todavia mal e mal imaginamos, por enquanto, quantos valores pretensamente objetivos, quantas supostas experiências, não passam de revestimentos, imagens e expressões.

As ciências particulares, a teoria do conhecimento, a Física, a Química, a Matemática e a Astronomia, aproximam-se uma das outras com crescente velocidade. Avizinhamo-nos de uma identidade completa dos resultados e, portanto, de uma fusão dos mundos de formas, a qual representa, de um lado, um sistema de números funcionais, reduzido a umas poucas fórmulas básicas, e, do outro, um pequeno grupo de teorias, que dêem nomes a tais números. Esse grupinho é finalmente reconhecido como um mito encoberto, nascido numa fase primitiva da cultura, e pode, por sua vez, ser reduzido a alguns traços característicos, fundamentais, de índole imaginativa, porém de significação fisiognomônica. Ninguém notou essa convergência, já que desde Kant e, no fundo, desde Leibniz, sábio nenhum dominou a problemática da totalidade das Ciências Exatas.

Cinqüenta anos atrás, as partes essenciais da Química podiam ainda ser expostas sem que se recorresse quase à Matemática; hoje, os elementos químicos estão a ponto de converter-se em constantes matemáticas de relações complexas e variáveis. A Fisiologia está na iminência de tornar-se infinitesimal. As últimas considerações da teoria do conhecimento reúnem-se com as da análise superior e da Física teórica, constituindo-se uma matéria de dificílimo acesso, à qual pertence, ou deveria pertencer, por exemplo, a teoria da relatividade. A teoria da emanação das espécies de raios radioativos exprime-se agora numa linguagem de signos que já não contém nada que possa ser percebido pela intuição. A Química prepara-se para eliminar os trabalhos sensíveis que ainda remanescem na determinação intuitiva das qualidades dos elementos (valência, peso, afinidade, reatividade), ao invés de conferir-lhes o máximo de clareza. Os elementos caracterizam-se de modo diferente, conforme à sua "procedência" de compostos distintos; representam complexos de unidades heterogêneas que atuam experimentalmente ("realmente") como unidades de ordem superior e, portanto, não são, na prática, separáveis, ainda que evidenciem profundas

diferenças, no que tange à sua radioatividade; a emanação da energia radiante implica um desgaste e, por isso, cabe falar de uma duração vital dos elementos, o que evidentemente está em contradição com o conceito primitivo de elemento e também com o espírito da Química moderna, criada por Lavoisier. Tudo isso acerca essas representações da teoria da entropia, com sua perigosa oposição entre causalidade e destino, natureza e história; também indica que a nossa ciência tende a identificar seus resultados lógicos ou numéricos com a estrutura do próprio intelecto; aproxima-se enfim da noção de que toda a teoria que abranja esses números representa meramente a expressão simbólica da vida faustiana.

Neste ponto, convém citar, finalmente, como um dos fermentos mais importantes de todo o mundo de formas, a teoria dos conjuntos, teoria tipicamente faustiana, que, muito ao contrário da Matemática de épocas mais remotas, já não concebe as grandezas singulares, mas o complexo de grandezas morfologicamente mais ou menos homogêneas; como, por exemplo, a totalidade dos números quadrados ou a das equações diferenciais de determinado tipo. A teoria dos conjuntos concebe então esses complexos como novas unidades, como novos números de ordem superior, e submete-os a reflexões outrora desconhecidas, no que se refere à sua potência, ordem, equivalência, numerabilidade. [1] Os conjuntos finitos (numeráveis, limitados) são caracterizados, conforme à sua potência, como "numerais cardinais" e, quanto à sua ordem, como "numerais ordinais". Também se estabelecem para eles leis e tipos de cálculo. Desse modo, está-se realizando uma última ampliação da teoria das funções, que aos poucos incorporou à sua linguagem formal a Matemática inteira. Em conseqüência disso, guia-se por princípios da teoria dos grupos, no que toca ao caráter das funções, e por princípios das teorias dos conjuntos, com relação ao valor das variáveis. Nesse pormenor, a Matemática tem plena consciência de que essas últimas considerações sobre a essência dos números se confundem com as da Lógica pura. Já se fala de uma Álgebra

(1) O "conjunto" dos números racionais é numerável, ao contrário do dos números reais. O conjunto dos números complexos é bidimensional. Disso deriva-se o conceito do conjunto de *n* dimensões, que incorpora também o campo da Geometria à teoria dos conjuntos.

da Lógica. A axiomática da Geometria moderna converteu-se integralmente num capítulo da teoria do conhecimento.[1]

A meta despercebida para a qual tudo se encaminha, e que o naturalista genuíno sente em si instintivamente, é a elaboração de uma transcendência pura, numérica, e a superação perfeita, integral, da aparência sensível, que será substituída por um idioma de imagens incompreensível e impronunciável para o leigo, e ao qual o espaço infinito, grandioso símbolo faustiano, confere necessidade íntima. Completa-se o ciclo do conhecimento físico do Ocidente. Com o profundo ceticismo dessas percepções tardias, retrocede o espírito às formas religiosas da primeira fase do Gótico. O mundo ambiente inorgânico, analisado, conhecido, o mundo como natureza, transformou-se, aprofundado, numa esfera pura de números funcionais. Já vimos que o número é um dos símbolos primordiais de todas as culturas. Segue-se disso que o caminho que conduz ao número puro é o retorno da consciência vigilante ao seu próprio mistério, a revelação da sua peculiar necessidade formal. Alcançando o término da viagem, descobre-se, enfim, a trama imensa, cada vez menos sensível, cada vez mais transparente, trama essa que envolve toda a ciência natural: não é outra coisa que não a estrutura interna da intelecção dependente da palavra, e que imaginava ter superado a aparência e poder isolar a "verdade". Numa camada mais baixa, porém, ressurge o que há de mais primitivo e profundo, o mito, o devir imediato, a própria vida. Quanto menos antropomorfa crê ser a Física, tanto mais o é. Elimina aos poucos os diversos traços humanos do quadro da Natureza, para obter finalmente, em vez da pretensa Natureza pura, a humanidade e nada mais. Da alma gótica originou-se

---

(1) O conceito de ordem (ordem no sentido de "estrutura geral") vai hoje ainda mais longe, especialmente quando se trata do estudo sistemático de conjuntos infinitos. Certas relações, a saber, as relações de posições de pontos para com o seu ambiente devem permanecer invariáveis (conceito de constância). Essas qualidades de ordem são transferidas para sistemas que não sejam nem planos nem tampouco *continua* no sentido da Matemática clássica. Esse novo ramo da Ciência Matemática é denominado Topologia. Sob tal prisma moderno, Spengler não podia conhecê-la, quando redigia a sua obra. Tanto mais incisivamente corrobora ela as conclusões tiradas pelo autor. Justamente a Topologia pode ser considerada como uma morfologia geral das operações matemáticas. (H. W.)

o espírito urbano, *alter ego* da Física religiosa, e que ocultou com sua sombra a imagem religiosa do Universo. Hoje, no ocaso da era científica, na fase do triunfo do ceticismo, dissipam-se as nuvens, descortinando-se com perfeita nitidez a paisagem matutina.

A derradeira conclusão da sabedoria faustiana é — nos seus momentos supremos — a diluição de toda a ciência num imenso sistema de afinidades morfológicas. A dinâmica e a análise são, quanto ao seu significado, à sua linguagem formal e à sua substância, idênticas à ornamentação romântica, às catedrais góticas, ao dogma cristão-germânico, ao Estado dinástico. Em tudo isso, expressa-se um e o mesmo sentimento cósmico. Todos eles nasceram e envelheceram simultaneamente com a alma faustiana. Todos representam a sua cultura, como espetáculo histórico, no mundo do dia e do espaço. A reunião dos diferentes aspectos científicos num só conjunto mostrará a totalidade dos característicos da grande arte contrapontística. Uma música infinitesimal do cosmo ilimitado — eis o que em todos os tempos foi o mais profundo anelo dessa alma, em oposição à alma antiga, com seu cosmo plástico, euclidiano. Tal é, reduzida à fórmula de uma causalidade dinâmico-imperativa, de necessidade lógica para a concepção faustiana do universo; tal é, convertida numa Física ditatorial, ativa, a transformar o globo terrestre; tal é, digo, a sua última vontade, dirigida ao espírito das culturas do porvir. Pode ser que esse grande testamento, de formas sumamente transcendentes, jamais chegue a ser lido. Com ele, voltará um dia a ciência ocidental, cansada dos seus esforços, ao torrão natal da sua alma.

ORIGEM E PAISAGEM:

O CÓSMICO E O MICROCOSMO

CONTEMPLAI as flores ao anoitecer, quando, à luz do sol poente, uma após outra fecha a sua corola. Qualquer coisa inexplicável acerca-se então de vós. Uma sensação de misteriosa angústia invade a vossa alma, em face de tal existência cega, onírica, ligada à terra. O bosque mudo, os prados silenciosos, aquele arbusto e essa trepadeira — nada se move pela sua própria força. Quem brinca com eles é o vento. Mas o mosquito é livre; dança pelos ares da tarde; movimenta-se e dirige-se aonde quiser.

Uma planta por si só não é nada. Constitui parte da paisagem, na qual o acaso a obrigou a arraigar-se. O crepúsculo, o sereno, a oclusão de todas as corolas — nada disso é causa e efeito, nem perigo que se advirta, nem tampouco resolução que se tome, mas um processo natural, uniforme, a realizar-se junto à planta, com ela e no seu interior. A planta avulsa não tem liberdade de esperar, de querer, de escolher.

O animal, por sua vez, é capaz de escolher. Acha-se desprovido dos laços que amarram o resto do mundo. Aquele enxame de mosquitos, que a essa hora ainda dancem por cima da estrada; uma ave solitária, a adejar através da noite; uma raposa que espie um ninho — todos eles são minúsculos mundos isolados, dentro de um mundo maior. Um infusório, que, invisível aos olhos humanos, vive numa gota d'água a breve vida de um segundo, vida cujo cenário é uma partículazinha da mesma gota, esse infusório é livre, independente perante o Universo inteiro, ao contrário do carvalho gigantesco, em uma de cujas folhas está presa a referida gota.

Laços e liberdade! Eis os característicos mais profundos que distinguem aos nossos olhos a vida vegetal e a vida animal. [1] Mas unicamente a planta é por inteiro o que é. Na essência do animal, há um elemento dualista.

A planta é algo *cósmico;* o animal é, além disso, um *microcosmo* relacionado com um macrocosmo. Tudo quanto é cósmico, traz em si o signo da *periodicidade.* Tem um ritmo. Porém, o que é microcósmico tem *polaridade.* A palavra "contra" expressa a sua índole. Há nele uma certa *tensão.*

Possuímos *dois órgãos cíclicos* da existência cósmica: a circulação do sangue e o órgão sexual. Também temos *dois órgãos distintivos* da mobilidade microcósmica: os sentidos e os nervos. A percepção do ritmo cósmico costuma ser denominada *"sentir"*, ao passo que chamamos de *"intelecção"* a de tensões microcósmicas. A intelecção distingue entre o próprio e o estranho. O "sentido" da intelecção é, originariamente, o tato. Através dele, estabelece-se incessantemente a relação para com o ambiente. Todos os sentidos são, em última análise, topográficos.

Como sentido supremo, origina-se finalmente a visão. Nos olhos, e com os olhos, nasce a luz. Daí por diante, a vida, como realidade, fica circunscrita e incluída no *mundo luminoso* dos olhos. Isso se aplica sobretudo ao homem. Na sua vigilância sensível, não há nada que estorve o domínio da sua vista, quer dos olhos físicos, quer dos "olhos do espírito". Nisso manifesta-se um contraste que pode ser definido pelos termos *"existência"* e *"vigilância"*. A planta leva uma existência sem vigilância. Tal existência tem ritmo e direção. O animal, por sua vez, é ainda vigilante. A vigilância é constituída pela tensão e pela extensão.

No homem, predomina a vigilância. Ela é, propriamente, o "eu", contanto que este represente o centro de um mundo luminoso, cerrado a seu redor. Pois, toda a intelecção é subordinada à visão; o pensar humano é um pensar ótico; por isso, os nossos conceitos são derivados da visão; pela mesma razão, é toda a lógica um mundo luminoso imaginário.

Mas um sentido ativo não é, ao mesmo tempo, um sentido compreensivo. Já nos animais superiores, o costume de entenderem-se mutuamente mediante uma linguagem dos sentidos tem por conseqüência que se estabeleça uma distinção clara entre a *simples percepção* e a *percepção intelectiva*: impressão dos sentidos e apreciação dos sentidos. Mas, somente sob o efeito da *linguagem verbal,* patenteia-se na vigilância ativa uma oposição aberta, de cujo desenvolvimento resulta algo decisivo: *a intelecção emancipa-se da percepção.* A intelecção separada da percepção chama-se *pensamento.* O pensamento introduziu, uma vez

---

(1) O termo "animal", freqüentemente empregado a seguir, com relação ao homem, tem sempre esse sentido metafísico. (H. W.)

por todas, um conflito na vigilância humana, porquanto o pensar teórico se coloca doravante ao lado do pensar prático.

Com o pensamento teórico nasceu, dentro da consciência humana, uma espécie de atividade que tornou inevitável a luta entre a existência e a vigilância. O microcosmo animal, no qual a existência e a vigilância andam ligadas, formando a unidade natural da vida, conhece somente a vigilância *a serviço* da existência. O animal "vive" simplesmente; não reflete sobre a vida. Mas o domínio absoluto do órgão visual faz com que a vida apareça iluminada com a vida peculiar de um ser visível, e a inteligência unida à linguagem cria imediatamente um *conceito do pensamento* e o *contraconceito* da vida, distinguindo finalmente a vida tal como é da vida tal como deveria ser. Em lugar da vida despreocupada surge então a oposição entre "pensar e agir". Essa oposição é possível no homem, mas nunca no animal, e transforma-se logo para qualquer criatura humana num fato e mais tarde numa alternativa. É ela que plasmou toda a história da humanidade amadurecida e todos os fenômenos da mesma. Quanto mais elevadas as formas de uma cultura, tanto mais decisiva torna-se a influência dessa oposição sobre os momentos significativos da sua vigilância.

A vigilância humana, que, como compreensão dependente da linguagem, é daí por diante idêntica à "determinação", à atividade discriminativa da nossa visão, dá origem ao problema do conhecimento e, com ele, ao problema da causalidade. Mas o problema do movimento nos reconduz à vida, que agora, sendo um fato (princípio e fim; irreversibilidade; destino), já não é mero sentir, mas objeto de intelecção humana.

Queremos conceber o cósmico assim como ele aparece ao microcosmo dentro do macrocosmo: como a vida de um organismo no espaço luminoso, entre o nascimento e a morte, entre o ato gerador e a putrefação, e com aquela distinção entre o corpo e a alma que, por profunda necessidade, resulta da experiência de algo íntimo, propriamente nosso, que reconhecemos como algo sensível e estranho.

Somente a partir desse instante é a vida o breve lapso de tempo que medeia entre o nascer e o morrer. Unicamente pela sua relação com a morte, transforma-se o ato gerador para nós em outro mistério. Agora converte-se o terror cós-

mico do animal em medo à morte, tal como o sentem os seres humanos. E esse medo origina o amor entre o homem e a mulher, a relação da mãe para com o filho, a seqüência dos antepassados, até os netos e bisnetos, e mais além, a família, o povo. e, por último, a história humana em geral, como *problemas e fatos do destino, infinitamente profundos.* Com a morte, que deverá sofrer cada homem dado à luz, estão relacionadas as idéias de culpa e de castigo, da existência como expiação, de uma nova vida além do mundo luminoso, e de uma redenção que porá fim a todo o pavor da morte. O conhecimento da morte é a raiz exclusiva daquilo que nós, os homens, à diferença dos animais, possuímos como concepção do Universo.

Desse modo, o próprio fato de existência e vigilância tornou-se objeto da vigilância humana. Aí, a oposição entre o *mundo como história* e o *mundo como natureza,* como tipos de intuição, faz-se importante, dependendo da relação simpática ou adversa que existir entre a vigilância e a existência. [1]

---

(1) Segue-se disso que a existência e vigilância, de um lado, e história e natureza, do outro, são binômios que não podem ser usados paralelamente. A existência pode dispensar a vigilância, e a vida, da compreensão, mas nunca vice-versa. (H. W.)

ORIGEM E PAISAGEM:

O GRUPO DAS GRANDES CULTURAS

Fica, no entanto, indiferente se o homem tem vocação para a vida ou para o pensamento. Pois, enquanto agir ou contemplar estará sempre vigilante, e devido ao estado de vigília, fará sempre parte da "imagem", quer dizer, acomodar-se-á àquele sentido que o mundo luminoso a seu redor tiver para ele no respectivo momento. Na imagem do mundo como história, a vida serve-se da compreensão crítica; o ritmo sentido converte-se na intuição íntima de uma linha ondulada, e as comoções experimentadas por nós fazem época no quadro histórico. Na imagem do mundo como natureza, domina o próprio pensamento; a crítica causal transforma em verdade abstrata o conteúdo de um fato. Mas, na história, a crítica nada pode criar, a não ser as bases de conhecimentos por meio dos quais a visão histórica possa ampliar o seu horizonte. O mais profundo conhecimento dos homens não somente não exclui, mas exige que aquele que o possuir, use as suas próprias tintas para colorir as suas percepções. Cada ser tem a experiência de outro ser e de destinos alheios somente em relação a si mesmo. Não há nenhuma história em si. Mas cada cultura e cada época têm sua maneira peculiar de ver e viver a história, maneira essa que é obrigatória a todos os homens do mesmo tipo. O século XIX distingue-se do seu predecessor pelo fato de ter abandonado a concepção que via na história apenas uma seqüência de causas e efeitos, e de ter-se afastado da fé numa ascensão progressiva, contínua (Darwin, Evolucionismo).

Tudo quanto se nos depara impõe-nos a convicção de que na essência da vida vegetal e animal se verificam uma e outra vez incisivas e repentinas modificações de índole cósmica, as quais não se limitam jamais à superfície da Terra e se subtraem, nas suas causas ou no seu conjunto, à percepção e à intelecção humanas. E vemos igualmente que essas alterações, tão profundas quanto rápidas, atuam na história das grandes culturas, sem que caiba falar de modo algum de causas, influências e objetivos visíveis. O estilo gótico e o estilo das pirâmides originam-se tão subitamente quanto

o imperialismo chinês, sob o governo de Chi-hoang-ti, e o romano, sob o de Augusto, tão repentinamente quanto o Helenismo, o Budismo, o Islã. E o mesmo se aplica aos acontecimentos de qualquer vida individual de alguma importância. Quem ignorar esse fato desconhece a psicologia humana e, sobretudo, a psicologia infantil. Toda a existência ativa ou contemplativa progride por *épocas* rumo ao seu aperfeiçoamento. Também na história do sistema solar e do mundo dos astros, temos de admitir a existência de épocas semelhantes. A origem da Terra, a origem da vida, a origem de animais capazes de movimentar-se livremente, são épocas dessa espécie e, portanto, mistérios que devemos aceitar como tais.

Tudo quanto sabemos a respeito do homem agrupa-se claramente em duas grandes idades da sua existência. A primeira idade é a da cultura primitiva. A única região onde essa cultura — posto que sob uma forma bastante tardia — conservou-se viva e quase intacta, durante toda a segunda idade, até aos nossos dias, é o Noroeste africano. O grande mérito de Leo Frobenius consiste em ter reconhecido claramente esse fato, que pressupunha a circunstância de que, na referida região, todo um mundo de vida primitiva, e não somente um grupo de tribos primevas, subtraíra-se à influência das culturas superiores. O que os etnopsicólogos gostam de catar em todos os cinco continentes são fragmentos de povos. A cultura primitiva, porém, era algo vigoroso, inteiriço, cheio de vida e eficácia. [1]

Mas aquilo que denomino *pré-cultura*, e cujo decorrer perfeitamente uniforme posso demonstrar no início de

(1) Na sua inconclusa, *Problemas Primordiais,* e também em algumas alusões contidas em *O Homem e a Técnica,* Spengler subdivide a primeira idade em três fases, a distinguirem-se e sobreporem-se umas às outras, por uma mutação psíquica. A quarta idade, que por enquanto é a última, é também a mais efêmera e a mais artificial, no que se refere aos fenômenos das culturas superiores, seu ritmo, sua duração, sua composição. Nessa idade, o Homem alcançou o grau mais elevado da tensão entre o microcosmo e o cosmo. Quanto à fase anterior, a terceira das chamadas culturas primitivas, veja: "O Problema dos Aqueus"; "Contribuição para a História Universal do Primeiro Milênio Pré-Cristão"; e "O Carro de Batalha e sua Importância para o Curso da História Universal"; ensaios publicados em *Discursos Antigos*. (H. W.)

todas as culturas superiores, é algo diferente, totalmente inédito, em comparação com quaisquer culturas primitivas. Com o tipo da grande cultura aparece em lugar daquele elemento impessoal que caracterizava as culturas primitivas, uma tendência forte, imutável. Dentro das culturas primitivas, não há outros seres animados que não os indivíduos, as tribos e as estirpes. A cultura superior, porém, é, ela mesma, um ser animado.

A aparição súbita do tipo da grande cultura, na história da Humanidade, é obra do acaso, cujo sentido não podemos averiguar. Não sabemos tampouco se na existência da Terra não ocorrerá de golpe outra ocorrência suscetível de produzir uma forma completamente diversa. Mas o fato de depararmos com o espetáculo de oito grandes culturas, todas elas de estrutura igual, de evolução e duração homogêneas, permite-nos fazer um estudo comparativo e propicia-nos conhecimentos que se estendem para trás, por sobre épocas remotas, e para a frente, por sobre períodos futuros, sempre sob a condição de que não sobrevenha um destino de outra ordem, que substitua inopinadamente esse mundo de formas por outro, diverso. Autoriza-nos a isso a nossa experiência geral, relativa à vida orgânica.

A mesma experiência ensina-nos também que a civilização que atualmente abrange toda a superfície do globo não constitui uma terceira idade, mas uma fase necessária para a cultura ocidental, exclusivamente, e que difere do período correspondente das demais culturas apenas pelo seu poder expansivo. Neste ponto termina a nossa experiência. Cismar acerca das formas novas nas quais o homem do futuro possa organizar a sua existência; fazer conjeturas sobre se haverá ou não formas diferentes; esboçar no papel majestosos planos com a fórmula: "Assim deve ser; assim será", não passa de uma brincadeira que se me afigura por demais insubstancial, para que se aplique a ela as energias de uma vida que tenha algum valor.

O grupo das culturas superiores não constitui nenhuma unidade orgânica. O fato de elas terem-se originado em tal número, em determinados lugares e no seu respectivo tempo, é aos olhos humanos uma casualidade sem significado profundo. A estrutura das culturas avulsas salienta-se, entretanto, com tamanha nitidez que as historiografias chinesa,

árabe e ocidental, tanto como, em alguns casos, o instinto concordante de pessoas eruditas, forjaram um grupo de denominações que dificilmente podem ser melhoradas.[1]

O pensamento histórico tem, portanto, a dupla incumbência de realizar, em primeiro lugar, um estudo comparativo dos diferentes ciclos vitais e, em segundo, demonstrar o sentido que possam revelar as relações acidentais e irregulares entre as culturas. A segunda tarefa pressupõe a execução da primeira. As relações são variadíssimas, já pelas distâncias de espaço e de tempo. Nas Cruzadas, uma época primitiva enfrenta uma civilização velha, madura; no mundo cretense-micênico, uma pré-cultura arrosta um florescente período posterior. Uma civilização pode lançar suas irradiações de muito longe, assim como a indiana, do Oriente, iluminou o mundo árabe. Mas também pode pesar com sua senilidade asfixiante sobre uma juventude, como fez a Antiguidade quanto ao Ocidente. As relações podem, porém, variar com respeito à sua índole e à sua intensidade: a cultura ocidental procura relações, ao passo que a egípcia as evitou. Uma e outra vez, o Ocidente entrega-se a influências estranhas, que lhe causam comoções trágicas; a Antiguidade, por sua vez, aproveita-as, sem sofrer em virtude delas. Tudo isso está, no entanto, condicionado pela alma da própria cultura e nos descortina essa alma às vezes melhor do que o idioma que freqüentemente esconde mais do que expressa.

Depois de um prolongado "período merovíngio", que no Egito permanece claramente perceptível, começam entre 3000 e 2600 a. C. as duas culturas mais velhas, em territórios reduzidíssimos, nas regiões do Baixo *Nilo* e do *Eufrates.* As suas fases primitiva e posterior acham-se aí de há muito distinguidas pelas denominações de Antigo Império e Império Médio, respectivamente, de Suméria e Acade. O fim do feudalismo *egípcio,* com o nascimento de uma nobreza hereditária e a conseqüente decadência da monarquia primitiva, a partir da sexta dinastia, mostra tamanha semelhança com o curso dos acontecimentos nos tempos primitimos da China, desde

---

(1) Num pequeno ensaio intitulado *Épocas do Espírito,* Goethe caracterizou tão profundamente os quatro períodos de todas as culturas — período prévio, período primitivo, período posterior, e civilização — que nem sequer hoje se pode acrescentar coisa alguma.

I-Wang (934-909 a. C.), e dos da cultura ocidental, desde o Imperador Henrique IV, que alguém deveria realmente empreender investigações comparativas. Ao início do "Barroco" *babilônio*, aparece o grande Sargão (2300 a. C.), que avança até às costas do Mediterrâneo, conquista Chipre e intitula-se, no estilo de Justiniano I e de Carlos V, o "senhor das quatro partes do mundo". À beira do Nilo, por volta de 1800, e um pouco mais cedo em Acade e Suméria principiam também as primeiras civilizações, entre as quais a asiática revela poderosíssima força expansiva. As "proezas da civilização babilônica", muitos conhecimentos relativos a medidas, números, cálculos, propagam-se então, bem longe talvez, até ao Mar do Norte e ao Mar Amarelo. Mas, ao mesmo tempo, passa o próprio mundo babilônio de mão em mão: cosseus, assírios, caldeus, medos, persas, macedônios, um sem-número de exércitos pequenos, chefiados por generais enérgicos, revezam-se na Capital, sem que a população lhes ofereça séria resistência. Nesse ponto, depara-se-nos o primeiro exemplo de uma "era imperial" romana. No Egito, as coisas não tomaram rumo diferente. Sob os cosseus, os pretorianos instalavam e depunham os potentados. Os assírios conservavam as velhas formas políticas, assim como faziam os "imperadores militares", desde Cômodo. O persa Ciro e o ostrogodo Teodorico sentiam-se "regentes" do Império. Os medos e os lombardos julgavam-se povos dominadores em país alheio. Essas diferenças são, todavia, políticas e não efetivas.

Depois de 1500 a. C., têm origem três culturas novas: primeiro a *indiana*, no Pendjab superior; em seguida, por volta de 1400, a *chinesa*, no Hoang-ho médio; e em 1100, aproximadamente, a *antiga*, no Mar Egeu. Quando os historiadores chineses falam das três grandes dinastias — Hsia, Chang, Dchou — corresponde isso, pouco mais ou menos, à opinião de Napoleão, que se considerava fundador da quarta dinastia, sucessora dos merovíngios, dos carolíngios e dos capetos. Mas, na realidade, a terceira dinastia foi sempre a que assistiu ao desenvolvimento integral da respectiva cultura. Em 441, quando o imperador titular da dinastia Dchou passou a ser um mero pensionista do "duque oriental", e em 1792, com a execução de "Luís Capeto", realizou-se simultaneamente a transição da Cultura para a Civilização. Da última fase da era dos Chang, conservaram-se alguns bronzes antiquíssimos, cuja relação para com a arte da China poste-

rior é a mesma que se verifica entre a cerâmica de Micenas e a cerâmica "antiga" dos primeiros tempos, ou entre a arte carolíngia e a românica. As épocas primitivas, a védica, a homérica e a chinesa, com seus castelos e fortalezas, com seus cavaleiros e senhores feudais, encontram a sua réplica no Gótico, e a "era dos Grandes Protetores" (Ming-chu 685-591 a. C.) corresponde inteiramente à de Cromwell, Wallenstein, Richelieu, tanto como à da primeira tirania dos "antigos".

Os historiadores chineses situam entre 480 e 230 a. C. o "período dos Estados em luta", e que degenerou finalmente num século de guerras ininterruptas, com enormes exércitos e pavorosas convulsões sociais, das quais se originou o Estado "romano" dos Tsin, como fundador do império chinês. O Egito passou por experiências iguais entre 1800 e 1550 a. C. (a "época dos Hicsos" começa em 1675); na Antiguidade, aconteceu o mesmo depois da batalha de Queronéia e, de forma horripilante, desde os Gracos até Áccio; esse é também o destino do mundo ocidental da Europa e da América nos séculos XIX e XX. No decorrer das respectivas épocas, o centro de gravidade foi transferido da Ática para o Lácio, tanto como do Hoang-ho (na região Ho-nan-fu) para o Iansé (na atual província de Hupei).

Assim como no outro lado do globo terrestre aparecem os imperadores da estirpe júlio-claudiana, surge na China o poderoso Wang-dcheng, que, em batalhas decisivas, estabelece o domínio absoluto dos Tsin e, em 221, adota o título de Augusto — tal é o significado de "Chi" — e o nome cesariano de Hoang-ti. É ele o instalador da "paz chinesa"; no esgotado império, realiza uma grandiosa reforma social, e bem à maneira romana, inicia a construção do *Limes* chinês, da famosa muralha, para a qual conquista, em 214, parte da Mongólia. Mas igualmente romana é a história da sua família, que rapidamente se extinguiu, em virtude de atrocidades neronianas, nas quais desempenharam papéis importantes o chanceler Lui-chi, primeiro marido da imperatriz-mãe, e o grande estadista Li-sze, o Agripa da sua era e o fundador da escrita unificada. Vinham em seguida as duas dinastias dos Han (a ocidental de 206 a. C. até 28 d. C.; a oriental de 25 a 220 d. C.), sob as quais as fronteiras do Império se estenderam cada vez mais,

enquanto na Capital os ministros eunucos, os generais e os soldados coroavam e depunham os potentados da sua escolha. Em certos momentos esquisitos, sob o governo dos imperadores Wu-ti (140-86 a. C.) e Ming-ti (58-76 d. C.), as potências mundiais, a chinesa-confuciana, a indiana-budista, e a antiga-estóica, aproximaram-se do Mar Cáspio a tal ponto que um contato teria sido fácil.

Quis o acaso que os impetuosos ataques dos hunos fracassassem precisamente ao mesmo tempo no *Limes* chinês, a essa altura defendido por imperadores enérgicos. Os hunos voltaram-se então para o Ocidente, e mais tarde, precedidos por um enxame de tribos germânicas, surgiram em frente da muralha fronteiriça dos romanos, onde conseguiram realizar o seu propósito. O Império Romano sucumbiu e em conseqüência disso subsistem hoje somente os impérios chinês e indiano, como objetos prediletos de sempre novos dominadores. Atualmente são os "bárbaros ruivos" do Ocidente os invasores, que, aos olhos dos civilizadíssimos brâmanes e mandarins, não representam papéis mais simpáticos do que os mongóis e os manchus, e que, iguais a esses, terão os seus sucessores. Nos territórios coloniais do já destruído Império Romano, preparava-se, por sua vez, a pré-cultura do *Ocidente*, ao passo que no Oriente acabava de desenvolver-se o período primitivo da cultura *árabe*.

Essa cultura árabe representa uma descoberta. Sua unidade foi vislumbrada por alguns árabes posteriores, mas escapou totalmente aos historiadores do Ocidente, de maneira que nem sequer se encontra uma denominação apropriada para designá-la. Quanto ao idioma predominante, poderíamos chamar a pré-cultura e o período primitivo de aramaicos, e o período posterior, de árabe. Não existe nenhum nome autêntico. Aí, as culturas avizinhavam-se umas das outras, e, por isso, as civilizações bastante extensas sobrepuseram-se freqüentemente. A própria fase primeva arábica, cujos rastros achamos entre os persas e os judeus, situava-se inteiramente nas regiões do velho mundo babilônio. O período primitivo, porém, sofria a influência ocidental da civilização "antiga", recém-amadurecida. A paisagem pertencente a essa cultura árabe é singularmente vasta e desconexa. É preciso situarmo-nos em Palmira ou Ctesifonte, para que possamos contemplar a partir dali o ce-

nario dos fatos: ao norte, Osrhoêne; Edessa tornou-se a Florença do período primitivo da cultura árabe. Ao oeste, a Síria e a Palestina, onde se originaram o Novo Testamento e a Mishna judaica, com Alexandria, como perpétua posição avançada. Ao leste, o Masdeísmo passou por uma renovação incisiva, que correspondia ao nascimento do Messias no Judaísmo, e com respeito à qual só podemos dizer, à base dos fragmentos da literatura do Avesta, que ela realmente teve lugar. Também se produziram por aí o Talmude e a religião de Mani. Ao extremo sul, no futuro berço do Islã, uma era cavaleirosa, tal como a do império sassânida, conseguiu desenvolver-se. Bem ao norte, ficava Bizâncio, com sua estranha mescla de formas civilizadas da última fase da Antiguidade e de formas cavaleirosas primitivas; confusão essa que se manifesta sobretudo na história do exército bizantino. O Islã deu a esse mundo, finalmente e bastante tarde, a consciência da unidade. A esse fato deve-se a naturalidade da sua vitória que fez com que cristãos, judeus e persas se lhe entregassem quase espontaneamente. À base do Islã desenvolveu-se a seguir a civilização árabe, que se achava, espiritualmente, no auge, quando os bárbaros do Ocidente, em efêmero assalto, penetraram até Jerusalém. Que impressão deve tal espetáculo ter causado a árabes distintos? Quem sabe se a referida expedição não se lhes afigurava um tanto bolchevista?

Nesse meio tempo, nascera no *México* uma cultura nova, tão remota, tão distante das demais, que não houve nenhum intercâmbio de notícias de um lado ao outro. Essa cultura oferece-nos o único exemplo de uma morte violenta. Não se definhou; não foi oprimida nem estorvada na sua evolução, mas morreu assassinada na plenitude da sua existência, destruída qual girassol decapitado por um transeunte. Todos aqueles Estados, entre os quais havia uma grande potência e várias federações, que, com relação a seu tamanho e seus recursos, superava consideravelmente os Estados greco-romanos da época de Aníbal; aqueles povos, com sua alta política, suas finanças cuidadosamente organizadas, sua legislação progressista, suas idéias administrativas e seus costumes econômicos, que os ministros de Carlos V jamais teriam sido capazes de compreender, aqueles organismos, com ricas literaturas, redigidas em vários idiomas, com uma sociedade espiritualmente refinada, distinta, radi-

cada em metrópoles tais como o Ocidente dessa era não tinha nenhuma igual — tudo aquilo foi esmagado, não em conseqüência de uma guerra desesperada, mas por obra de um punhado de bandidos, que em poucos anos o aniquilaram tão completamente que os restos da população logo perderam a recordação do passado. Da gigantesca cidade de Tenoctitlan não sobrou pedra alguma. Nas florestas virgens de Yucatan, jazem as cidades grandes dos impérios dos maias, uma parte da outra, e a todas elas devora a flora exuberante. Não conhecemos o nome de nenhuma delas. Da literatura, conservaram-se três livros, que ninguém consegue ler.

O que há de mais terrível nesse espetáculo é que tamanha atrocidade nem sequer foi necessária para a cultura ocidental. Realizaram-na alguns aventureiros, como empreendimento particular, sem que na Alemanha, na Inglaterra e na França ninguém suspeitasse nada do que se passava na América. Não há neste mundo melhor exemplo para demonstrar o fato de que a história humana carece de sentido. Existe apenas um significado profundo nos ciclos vitais das diferentes culturas. Mas as relações que se estabelecerem entre elas são casuais e não têm importância. No caso em apreço, prevaleceu um azar tão terrivelmente banal, tão ridículo, como não seria admissível na mais miserável de todas as farsas.

Acontecimentos da categoria das Cruzadas e da Reforma caíram no esquecimento, sem deixarem rastro. Somente nos últimos anos, a pesquisa histórica logrou traçar, pelo menos, os contornos do desenvolvimento posterior. Valendo-se desse dados, a morfologia comparativa está em condições de ampliar e aperfeiçoar o quadro, pelo confronto com o das demais culturas. Percebe-se então que as épocas da cultura mexicana se verificam cada qual uns duzentos anos depois das épocas correspondentes da cultura árabe, e uns setecentos anos antes das épocas da cultura ocidental. Houve uma pré-cultura, igual àquela que no Egito e na China criou a escrita e o calendário; porém não a conhecemos. A cronologia começou com uma concorrência inicial, muito anterior ao nascimento do Cristo, sem que possamos precisar o tempo que separa a sua data do princípio da nossa era. Podemos, entretanto, fazer conclusões com

respeito ao senso histórico extraordinariamente desenvolvido que possuíam os mexicanos.

O período primitivo dos Estados maias — "helênicos" — está testemunhado pelos pilares em relevo datados, das velhas cidades de Copan,[1] no Sul, e Tikal e — um pouco mais tarde — de Chichen Itza, no Norte, bem como de Naranjo e de Seibal (entre 160 e 450 a. C., aproximadamente). Ao fim dessa, fase, Chichen Itza, com seus edifícios, torna-se durante vários séculos o padrão cultural. A seu lado, constatamos o suntuoso florescimento de Palenque e de Piedras Negras, no Oeste. Isso corresponderia ao Gótico posterior e ao Renascimento (450-600; no Ocidente: 125-1400?). No período final — o nosso Barroco — aparece Champutun como núcleo da formação do estilo. Principiam então as influências sobre os povos — "itálicos" — de Nahua, habitantes do planalto de Anahuac, puramente receptivos, no que toca à arte e ao espírito, porém muito superiores aos maias, com relação ao instinto político (entre 600 e 960, aproximadamente; o que corresponde, na cultura "antiga", a 750-400 a. C., e na ocidental, a 1400-1750?). Começa então o "helenismo" dos maias. Por volta de 960, é fundada Uxmal, que rapidamente se transforma numa metrópole de primeira grandeza, tal como Alexandria ou Bagdá, igualmente nascidas no limiar da Civilização. Deparamos ainda com uma série de esplêndidas e enormes cidades, como Labna, Mayapan, Chacmultun e, mais uma vez, Chichen Itza, a assinalarem a culminância de sua arquitetura grandiosa, que já não produz nenhum estilo novo, porém emprega os motivos tradicionais com refinado gosto e em grande escala. A política acha-se dominada pela famosa Liga de Mayapan (960-1195), aliança de três Estados poderosos que conseguiram manter, embora artificial e um tanto violentamente, o "status quo", sempre ameaçado por prolongadas guerras e repetidos levantes (na Antiguidade: 350-150 a. C.; no Ocidente: 1800-2000).

O final desse período é assinalado por uma revolução de grandes proporções. Na sua esteira, as potências "romanas" dos Nahua tomam conta, definitivamente, da política maia.

---

(1) Esses nomes são os das aldeias atuais mais próximas das ruínas. Os verdadeiros nomes desapareceram.

Com seu auxílio, Hunac Ceel, provocando o descalabro total, destruiu Mayapan (por volta de 1190; na Antiguidade: 150, aproximadamente). O que se segue é a história típica de uma civilização amadurecida, na qual os diferentes povos lutam pela hegemonia militar. As metrópoles maias entregam-se ao hedonismo contemplativo da Atenas romana e de Alexandria. Entrementes, porém, desenvolve-se, na parte mais remota do território dos Nahua, o mais jovem desses povos, os astecas, homens robustos, bárbaros, dotados de uma sede insaciável de poder. Em 1325, fundam Tenoctitlan — na Antiguidade, isso corresponderia à era de Augusto — cidade que logo se transforma na capital imperiosa de todo o mundo mexicano. Em 1400, aproximadamente, enceta-se uma expansão bélica de grande estilo. As regiões conquistadas são garantidas por meio de colônias militares e de uma rede de estradas estratégicas. Os Estados tributários são reduzidos à obediência e separados uns dos outros pela superior diplomacia dos dominadores. A cidade imperial de Tenoctitlan cresce, assumindo dimensões gigantescas. Habita-a uma população internacional, entre a qual não falta nenhum dos idiomas falados no Império. As províncias dos Nahua já estavam asseguradas política e militarmente. Realizou-se então um rápido avanço, rumo ao Sul. Os astecas preparavam-se para apossar-se dos Estados maias. É impossível prever o curso que os acontecimentos teriam tomado no decorrer do século seguinte, se não tivesse ocorrido a catástrofe.

A essa altura, o Ocidente encontrava-se, pouco mais ou menos, na fase que os maias haviam transposto no ano de 700 d. C. Somente a era de Frederico o Grande teria tido a madureza necessária para compreender a política da Liga de Mayapan. Aquilo que os astecas organizavam por volta de 1500 representa para nós, por enquanto, o futuro ainda distante. Mas, o que já então distinguia o homem faustiano de qualquer outro tipo cultural era o afã sôfrego de alcançar as zonas mais remotas da Terra; afã esse que, em última análise, causou também a ruína das culturas mexicana e peruana. Tal avanço impetuoso, sem similar na História, manifesta-se em todas as esferas. Verdade é que o estilo jônico foi limitado em Cartago e Persépolis; que o bom gosto helenística teve admiradores entre os artistas indianos de Gândara; que somente a pesquisa do futuro averiguará quantos elementos chineses entraram na arquitetura em madeira dos

germanos primitivos. Também o estilo da mesquita predominou em todas as terras situadas entre a Birmânia, a Rússia setentrional, o oeste da África e a Espanha. Mas tudo isso eclipsa-se, quando confrontado com a força expansiva dos estilos ocidentais. A *história dos estilos*, é escusado dizê-lo, realiza-se tão-somente no seu próprio solo materno, mas seus resultados não conhecem limites. No local onde se erguera Tenoctitlan, construíram os espanhóis uma catedral de estilo barroco, repleta de obras-primas da pintura e da escultura ibéricas. Os portugueses trabalharam na Índia; arquitetos italianos e franceses no Barroco posterior chegaram ao coração da Polônia e da Rússia. O Rococó e, sobretudo, o estilo império britânicos estenderam-se por vastas províncias da América do Norte, cujas mobílias e decorações, simplesmente maravilhosas, não encontraram ainda na Alemanha suficiente número de apreciadores. O Classicismo deu frutos no Canadá e no Cabo. Desde então, não existem obstáculos. E em todas as demais esferas formais, a relação da nossa civilização incipiente para com as antigas que ainda sobrevivem sempre fez com que aquela revestisse estas de uma espessa camada de formas vitais europeu-americanas, sob a qual definhasse aos poucos a tradicional forma autóctone.

Que é História? [1]

O esquema de "Antiguidade-Idade Média-Época Moderna", tal como o compreendia o século XIX, continha apenas uma seleção de relações palpáveis. Mas a influência que, por exemplo, começam atualmente a exercer sobre nós a história primitiva da China e a do México, é de natureza mais sutil, mais espiritual. Seu estudo ensina-nos muita coisa a respeito das derradeiras necessidades da própria vida. O espetáculo de outros ciclos vitais tem por conseqüência que nos conheçamos a nós mesmos, tais como somos, como devemos ser, e como seremos. Eis a grande escola do nosso porvir. Nós, que ainda temos e produzimos história, aprendemos lá, nos extremos limites da humanidade histórica, o que é História.

---

(1) Spengler refere-se à História no sentido mais elevado da palavra. (H. W.)

Uma batalha travada entre duas tribos negras do Sudão, ou entre os queruscos e os catos, nos tempos de César, ou — o que, no fundo, é a mesma coisa — entre dois exércitos de formigas, constitui simplesmente um espetáculo da natureza viva. Mas uma vitória dos queruscos sobre os romanos, tal como a do ano 9 d. C., ou o triunfo dos astecas sobre os trascalanos, é História. Aí, o "quando" tem importância; aí pesa cada decênio e mesmo cada ano na balança. Trata-se do progresso de um grande ciclo vital, no qual cabe a cada decisão a categoria de uma época. Há então uma meta da qual se aproxima tudo quanto ocorre; há uma existência que deseja cumprir seu destino; há um ritmo e uma duração orgânica.

Formulo aqui o meu protesto contra duas opiniões que até aos nossos dias deterioraram o pensar histórico: a opinião segundo a qual a humanidade teria uma meta final; e a outra, que nega qualquer finalidade. A vida tem um fim, que é o cumprimento daquilo que ficou estabelecido no ato gerador. Mas o indivíduo humano pertence, pelo seu nascimento, ora a uma das grandes culturas, ora apenas ao tipo humano em geral. Segue-se disso um fato decisivo, constatado pela primeira vez aqui: o homem não somente carece de história nos tempos que precedem a criação de uma cultura, mas também se tornará novamente não-histórico, logo que uma civilização, chegada à sua forma plena, derradeira, puser fim à evolução viva de uma cultura e esgotar assim as últimas possibilidades de uma existência significativa. A civilização egípcia, a partir de Sete I (1300 a. C.), e as civilizações chinesa, indiana e árabe da atualidade oferecem-nos de novo o espetáculo das flutuações zoológicas, peculiares da idade primitiva, ainda que disfarcem pela roupagem de formas espiritualizadas da religião, da filosofia e, sobretudo, da política. O que em todos os tempos constituiu o fundamento da genuína história da humanidade superior, o que nela sempre esteve em jogo, ainda que os atores ou os comparsas não tivessem a menor noção do simbolismo das suas ações, dos seus propósitos e dos seus destinos, é a realização de certo elemento anímico, a conversão de uma idéia numa configuração histórica, cheia de vida. Isso se aplica tanto às lutas entre as grandes tendências estilísticas na arte, como às que se desencadeiam entre filósofos, ideais políticos ou sistemas econômicos.

Já não se trata de tudo isso. O que resta é a luta pelo mero poder, pelo proveito animalesco em si. E ao passo que, nas fases anteriores, até mesmo as potências aparentemente desprovidas de idéias punham-se ainda de algum modo a serviço de certa idéia, verifica-se que nas civilizações posteriores a própria aparência convincente de uma idéia não passa de uma máscara a encobrir questões de força puramente zoológicas.

O que distingue as filosofias indianas antes e depois de Buda é o fato de que naquele se percebe o grande movimento rumo a uma meta do pensamento hindu, a qual nasceu simultaneamente com a alma da Índia e nela se fixou; ao passo que nesta se remexe continuamente um conteúdo intelectual, que nem por isso se modifica. As soluções já estão dadas; varia tão-somente a moda na maneira de pronunciá-las. Outro tanto pode ser dito com respeito à pintura chinesa anterior e posterior ao advento da dinastia dos Han — conheçamo-la ou não — e da arquitetura egípcia de antes e depois do início do Novo Império. O mesmo sucede com a técnica. As invenções ocidentais da máquina a vapor e da eletricidade são acolhidas hoje pelos chineses com aquela reverência que quatro mil anos atrás se tributava ao bronze e ao arado, e em tempos ainda mais remotos, ao fogo. Ambas essas atitudes diferem fundamentalmente da que assumiu a sua alma em face das invenções feitas pelos próprios chineses no período dos Dchou, e que todas elas fizeram época na sua história. [1] Antes e depois da Cultura, os séculos já não têm tamanha importância como cabe aos decênios e às vezes a determinados anos durante a vida da mesma; pois que as idades biológicas voltam aos poucos a impor a sua influência. Isso confere às fases tardias — tão naturais, para os que nelas viverem — aquele caráter de duração solene que os homens autenticamente cultos percebem com assombro, ao confrontarem-nas com o ritmo do seu próprio desenvolvimento. Basta lembrarmo-nos da reação de Heródoto em face do Egito e da de europeus ocidentais, desde Marco Pólo, em face da China. O fato que os espanta é o da duração não-histórica.

---

(1) O japonês pertenceu outrora à civilização chinesa, e hoje faz ainda parte da civilização ocidental. Não há cultura japonesa, no sentido próprio da palavra. Cumpre, portanto, julgar de outra maneira o americanismo nipônico.

CIDADES E POVOS

A Alma da Cidade

O que para o camponês significa a sua casa, símbolo do seu arraigamento, é para o homem culto a cidade. Também a cidade é um ser vegetal, e como toda evolução de uma linguagem de formas superiores, está sempre ligada à paisagem. Somente a Civilização com suas metrópoles imensas menospreza tais raízes da alma e acaba desprendendo-se delas.

A *silhueta de uma cidade* fala o idioma de uma alma individual, e é apenas pela *alma* que se distinguem realmente o campo e a cidade (e também as cidades entre si, nas grandes épocas de uma cultura, tanto como de uma cultura para outra). O camponês é o homem eterno, independente de qualquer cultura. A atual piedade do genuíno camponês é mais velha do que o Cristianismo; seus deuses são mais antigos do que nenhuma religião elevada. História superior alguma poderá ser compreendida, a não ser por quem reconhecer a cidade, cada vez mais isolada do campo, como a criação que determine o urso e o sentido de uma cultura. *A História Universal é a história de cidades.* Dentro da cultura superior, submete-se em seguida o próprio campo até certo ponto à influência citadina, cessando de ser não-histórico.

Mas a *cidade* significa *espírito* e *dinheiro.* [1] Em comparação com ela, o campo é *província,* até que ela mesma, a cidade pequena tanto como a grande, torna-se província nas suas relações para com a *metrópole,* cuja massa pétrea constitui a *cidade absoluta.* Sua imagem, tal como se esboça com maravilhosa beleza no mundo luminoso dos olhos humanos, contém todo o simbolismo sublime da morte, o simbolismo do que pertence definitivamente ao "pretérito". A pedra de edifícios góticos, impregnada de alma, converteu-se no decorrer da história milenar dos estilos finalmente no material inanimado desse demoníaco deserto de pedras. Essas últimas cidades são espírito e nada mais. Unicamente como conjunto têm ainda o significado de uma habitação humana. São aglomerações inorgânicas e, portanto, ilimitadas, que ultra-

---

(1) Veja pp. 385 e seguintes.

passam quaisquer horizontes. Surgem então aqueles produtos artificiais, matemáticos, alheios à paisagem, rebentos de um prazer puramente intelectual na finalidade objetiva; são as cidades dos urbanistas. "As metrópoles da civilização europeu-norte-americana não alcançaram em absoluto o apogeu da sua evolução. Prevejo organismos urbanos de dez ou vinte milhões de habitantes, estendidos sôbre vastíssimas áreas, com edifícios em comparação com os quais os mais gigantescos da atualidade parecerão anões, e com planos de trânsito que hoje em dia se nos afigurariam malucos."

Mas, ainda nessa última metamorfose, o ideal formal do homem "antigo" continua sendo o ponto corpóreo. A sua metrópole não quer ampliar-se, mas condensar-se. O "sinequismo", criador do tipo da *polis*, repete-se mais uma vez, na fase final, e sob um aspecto absurdo. Ao invés da zona dos subúrbios, desenvolve-se o mundo dos pavimentos superiores. Nas proximidades do Capitólio, os telhados igualavam, na época de Vespasiano, a altura do cume do morro. Porém, nem a miséria, nem a coação, nem a clara percepção da infância inerente a tal evolução são capazes de deter a força atrativa desses formigueiros demoníacos.

A classe dos camponeses, em tempos remotos, deu origem ao mercado, à cidade rural, e alimentou-a com o melhor do seu sangue. Mas agora a metrópole gigantesca suga a seiva da aldeia, insaciavelmente, solicitando homens e mais homens, que devora até que, finalmente, morra exausta, em meio a um deserto apenas povoado. Quem cair na rede da pecaminosa beleza desse derradeiro prodígio de toda a História não tornará jamais a libertar-se. Povos primitivos conseguem desprender-se do solo e migrar rumo a regiões distantes. O nômade intelectual já não logra fazer o mesmo. O apelo nostálgico de regressar à cidade grande talvez supere em força qualquer outra nostalgia. Para o referido nômade, cada qual dessas cidades é o solo pátrio, ao passo que na mais próxima aldeia ele já se sente no estrangeiro. Prefere morrer sobre o asfalto das ruas a regressar ao campo. Nem sequer o libertam o asco dessa magnificência, o cansaço que lhe causa o esplendor variegado, o *taedium vitae*, que ao fim se apodera de muitos. O homem das metrópoles leva a cidade constantemente consigo, quer se dirija à praia do mar, quer suba a serra. Perdeu o campo em seu interior e nunca mais o encontrará no mundo de fora.

O motivo por que os homens metropolitanos não podem mais viver em outro solo que não esse, puramente artificial, é o retrocesso do ritmo cósmico na sua existência, ao mesmo

tempo que se tornam cada vez mais perigosas as tensões da sua vigilância. Não esqueçamos que em todo e qualquer microcosmo a parte animalesca, a vigilância, ajunta-se à existência vegetal, e não vice-versa. A tensão, sem o ritmo cósmico animador, é a transição ao nada. Ora, a civilização é tensão e nada mais. O caminho que conduz da sagacidade aldeã, passando pelo espírito citadino, até à inteligência metropolitana, pode ser definido também como a contínua diminuição do sentimento do destino e o incoercível incremento da carência de causalidade. A inteligência substitui a experiência inconsciente da vida por uma prática magistral do pensamento, quer dizer, por algo que é árido e descarnado. As fisionomias inteligentes de todas as raças parecem-se entre si.

A tensão intelectual não conhece senão uma única forma de recreio, a especificamente metropolitana: o oposto da tensão, a "diversão". O Cinema, o Expressionismo, a Teosofia, as lutas de boxe, as danças negras, o pôquer, as apostas nas corridas de cavalos — tudo isso poderá ser reencontrado em Roma. Seria interessante que um erudito ampliasse a investigação, incluindo as metrópoles indianas, chinesas e árabes. Para citarmos apenas um único exemplo: basta lermos o *Kamasutra*, para conhecermos a classe de pessoas que chegou a gostar do Budismo também; e a partir desse momento teremos uma opinião diferente acerca das cenas de touradas, reproduzidas nas paredes de palácios cretenses. Sem dúvida alguma, baseiam-se elas num culto, mas paira por cima delas uma nuvem de perfume parecido com aquele que se sente no culto "fashionable" da Ísis romana, celebrado nas proximidades do Circo Máximo.

E assim perde a existência as suas raízes, enquanto a vigilância torna-se cada vez mais tensa. Desse fato resultou um fenômeno que havia muito se preparara em silêncio e a essa altura de repente ficou iluminado pela luz crua da história, ameaçando pôr fim ao espetáculo inteiro. Refiro-me à *esterilidade do homem civilizado*. Não se trata de algo que a causalidade corriqueira — a fisiológica, por exemplo — possa explicar, como obviamente o tentou fazer a ciência moderna. Trata-se, isso sim, de uma propensão *metafísica* para a morte. O último homem das metrópoles já não quer viver; apega-se à vida como indivíduo, mas não

como tipo, como massa. Nessa coletividade extingue--se o medo à morte. O autêntico aldeão sente um pavor profundo, inexplicável, ao pensar que sua família e seu nome possam desaparecer. Tal emoção perde qualquer sentido para o homem das grandes cidades. A inteligência e a infecundidade andam ligadas nas estirpes antigas, nos povos velhos, nas culturas anciãs, não somente porque dentro de cada microcosmo a parte da tensão animalesca devora a parte vegetal, mas também porque a vigilância assume o hábito de impor à existência as regras da causalidade. O que o homem racional chama, com uma expressão bastante significativa, de "instinto natural" é reconhecido por ele, segundo a lei da causalidade, é apreciado nesse sentido e encontra o lugar que lhe cabe no grupo das demais necessidades humanas. A grande modificação realiza-se quando o pensamento cotidiano de uma população altamente culta carece de "motivos" para incentivar a presença da criança. Sempre que na consciência aparecem razões destinadas a explanarem problemas vitais, é sinal de que a própria vida já se tornou problemática. Começa então aquela limitação sábia da natalidade, que o próprio Políbio lamenta e qualifica de desgraça da Grécia, mas que já existiu em épocas muito anteriores à dele nas cidades grandes e se expandiu tremendamente sob o domínio dos romanos. Inicialmente, esse declínio da natalidade costuma ser explicado pela miséria econômica. Posteriormente, porém, renuncia-se a qualquer explicação. A mulher primitiva, a campônia, é mãe. Todo o seu destino, anelado desde a infância, está incluído nessa palavra. Em seguida surge, no entanto, a mulher ibseniana, a companheira, a heroína de uma vasta literatura metropolitana, desde o drama nórdico até ao romance parisiense. Em vez de filhos, essas criaturas têm conflitos psíquicos. O matrimônio é um projeto de arte aplicada. O que importa é "compreender-se mutuamente". Todas essas mulheres pertencem a si mesmas e, sem exceção, são infecundas. O mesmo fato, relacionado com motivos iguais, depara-se-nos nas sociedades civilizadas de Roma e de Alexandria, e, naturalmente, em todas as demais sociedades civilizadas; sobretudo naquela em que se criou Buda. Em qualquer parte, no Helenismo tanto como no século XIX, nos tempos de Lao-Tseu e na doutrina de Tcharvaka, encontram-se, invariavelmente, uma ética para inte-

lectos de pessoas sem filhos e uma literatura sobre os conflitos íntimos de Nora e Nana.

É nessa fase que começa em todas as civilizações um período que se estende por vários séculos: o período de uma pavorosa despovoação. Aparece o *tipo do felá*. A notória "decadência da Antiguidade", completada muito antes da irrupção dos invasores germânicos, demonstra claramente que a causalidade nada tem que ver com a história. O Império goza de perfeita paz. É rico. Possui alta erudição. Está bem organizado. Tem, de Nerva a Marco Aurélio, uma seqüência de governantes, como não pode ostentar o cesarismo de nenhuma outra civilização. E todavia decresce a população rapidamente, em grande escala, apesar da desesperada legislação augustiniana, relativa a matrimônios e nascimentos. A *lex de maritandis ordinibus* produz na sociedade romana maior consternação do que a derrota de Varo! A Itália em primeiro lugar, depois a África setentrional e a Gália, e por fim a Espanha, que nos tempos dos primeiros imperadores era a parte mais densamente povoada do Império, ficam desertas e vácuas. A famosa frase de Plínio, mui significativamente repetida por economistas modernos: *latifundia, perdidere Italiam, jam vero et provincias*, confunde início e fim; os latifúndios jamais se teriam expandido de tal forma, se os aldeãos não hovessem sido absorvidos pelas cidades e não abandonassem o campo, ao menos intimamente. Bastaria que os historiadores fizessem pesquisas sérias com relação às demais civilizações, para que constatassem em toda parte o mesmo fenômeno. No fundo dos acontecimentos que se sucederam durante o Novo Império, sobretudo a partir da décima nona dinastia, percebe-se claramente o enorme decréscimo da população. Fato igual nota-se na história do Budismo político, desde o Imperador Asoca. [1] A população maia sumiu-se pouco tempo depois da conquista espanhola, e as grandes cidades vazias sucumbiram à selva, o que demonstra não somente a brutalidade dos conquistadores, que nessa região teria sido ineficaz, se tivesse enfrentado uma humanidade culta, na plenitude da sua mocidade e do seu viço; demonstra ainda um definha-

---

(1) Sabemos que na China do século III a. C., quer dizer na era "augustiniana" do país, foram tomadas medidas administrativas para incrementar a natalidade.

mento, a propagar-se de dentro para fora, e que sem dúvida alguma já começara muito antes. E ao dirigirmos o olhar para a nossa própria civilização, vemos que as grandes famílias da aristocracia francesa na sua vasta maioria não foram exterminadas pela Revolução, mas se extinguiram depois de 1815. A infecundidade foi transmitida da nobreza à burguesia e, a partir de 1870, à classe dos camponeses, que precisamente a Revolução criara de novo. Na Inglaterra e mais ainda nos Estados Unidos, justamente entre a sua população mais valiosa, que são os imigrantes antigos do Leste, há tempo que se iniciou o "suicídio da raça", contra o qual Teodoro Roosevelt investiu no seu conhecido livro.

Assim, a história da cidade chega ao seu fim. O mercado primitivo cresce até converter-se em cidade culta e finalmente em metrópole. O sangue e a alma dos seus fundadores são imolados a essa evolução grandiosa e à sua derradeira floração, que é o espírito da Civilização. Desse modo, a cidade acaba aniquilando-se a si mesma.

A Linguagem Formal da Civilização

Ao passo que a época primitiva significa o nascimento da cidade em meio ao campo, e a época posterior, a luta entre a cidade e o campo, representa a Civilização o triunfo da cidade, pelo qual esta se liberta do solo, e devido ao qual perece. Desarraigada, desprendida do elemento cósmico, entregue, irrevogavelmente, à pedra e ao espírito, cria a cidade uma linguagem formal a reproduzir todos os traços da sua índole; não os traços de um devir, mas os de algo que deveio, que está concluído, que pode ser modificado, porém não desenvolvido. Por isso, há nela somente causalidade, mas nenhum destino, somente extensão, mas nenhuma direção viva. Segue-se disso que toda a linguagem formal de uma cultura, inclusive a história da sua evolução, permanece ligada ao seu lugar de origem; a forma civilizada, por sua vez, acomoda-se a qualquer localidade, motivo por que, desde o momento da sua primeira aparição, propaga-se irrestritamente. Verdade é que as cidades hanseáticas mandaram erguer em suas feitorias na Rússia setentrional construções góticas, e que os espanhóis, na América do Sul, empregaram a arquitetura barroca. Seria, no entanto, impos-

sível que uma parte da história do Gótico, por insignificante que fosse, decorresse fora da Europa ocidental, e tampouco se poderia imaginar que homens de outras culturas levassem adiante ou apenas compreendessem intimamente o estilo dos dramas ático ou inglês, a arte da fuga, a religião dos órficos ou de Lutero. Mas o que se origina na esteira do Alexandrinismo ou do nosso Romantismo pertence a todos os homens de cidade, sem distinção. Com o Romantismo começa aquilo que Goethe, com ampla previsão, chamou de literatura universal. Trata-se da literatura predominante, metropolitana, diante da qual a literatura provinciana, presa ao local, porém insignificante, tem dificuldade de manter-se. Os Estados de Veneza ou de Frederico o Grande, ou o parlamento inglês, tal como é e trabalha, não podem repetir-se em outro lugar, ao passo que "constituições modernas" são suscetíveis de ser "introduzidas" em qualquer país africano ou asiático, da mesma forma que as *poleias* "antigas" eram imitadas por númidas e bretões. Os autênticos idiomas cultos, tais como o ático de Sófocles e o alemão de Lutero não se aprendem em toda parte, ao contrário dos idiomas mundiais, nascidos do uso das *urbes* cosmopolitas, como ocorreu com a *koine* helenista, o árabe, o babilônio, o inglês. Em todas as civilizações, as cidades modernas adquirem um caráter mais e mais uniforme. Onde quer que se vá, sempre se reencontra Berlim, Londres e Nova York, e quando viajava um romano, deparavam-se-lhe em Palmira, Treves, Timgad, e nas cidades helenistas, até ao Indo e ao mar de Aral, as suas próprias colunatas, os seus templos e as suas praças adornadas de estátuas. Mas o que ali se divulgava já não era nenhum estilo genuíno, mas um gosto; nenhum costume autêntico, mas maneiras; nenhum traje peculiar de um povo, mas uma moda. Assim se torna possível que as populações de terras longínquas não somente aceitem, mas irradiem em formas próprias "eternas conquistas da Civilização". São as formas características de uma vigilância extrema, não coibida por nenhuma potência cósmica, puro espírito, pura extensão, e por isso de tamanha força expansiva que as últimas e mais remotas irradiações chegam aos confins do globo terrestre, superpondo-se umas às outras.

Mas, enquanto essa expansão ultrapassa quaisquer limites, verifica-se em grandiosas proporções a elaboração de

uma forma interior em três etapas claramente distinguíveis, a saber: o ato de distanciar-se da Cultura; o cultivo puro da forma civilizada; a fossilização. No que se refere a nós, essa evolução já principiou. Já não se luta por idéias. A última idéia, a da própria civilização, está formulada nos seus contornos, e a Técnica tanto como a Economia acham-se concluídas, no sentido dos problemas. Com isso, porém, começa apenas o imenso trabalho do cumprimento de tôdas as exigências e da aplicação dessas formas à existência do mundo inteiro. Terminado esse labor, definida a civilização, não só no que tange à sua figura, mas também quanto à sua massa, encetar-se-á a petrificação da sua forma. Nas culturas, o estilo é a pulsação da vida que se aproxima da sua plenitude. Depois, porém, origina-se, se cabe empregar essa palavra, o estilo civilizado *como expressão do que já está concluído.* Tal estilo chegou sobretudo no Egito e na China a uma perfeição magnífica, que impregna tôdas as manifestações de uma vida doravante imutável, desde o cerimonial e as expressões fisionômicas até aos refinadíssimos e altamente espiritualizados métodos artísticos. Assim como essa pseudo-história se distingue da genuína história do estilo gótico, difere o cavaleiro das Cruzadas do mandarim chinês, como a classe em evolução da classe acabada.

O que desaparece aí? E o que sobra? É meramente acidental o fato de que os povos germânicos, sob a pressão dos hunos, ocuparam o território romano e interromperam desse modo a continuação do estado final, "chinês", da Antiguidade. Os povos marítimos, que, depois de 1400 a. C., numa migração semelhante nos mínimos pormenores, invadiram o mundo egípcio, alcançaram o seu objetivo apenas no arquipélago dominado por Creta. Suas imponentes expedições em direção às costas da Líbia e da Fenícia, acompanhadas de frotas parecidas com as dos *vikings*, malograram, assim como permaneceram frustrados os assaltos dos hunos à China. Por isso, oferece-nos a Antiguidade o único exemplo de uma civilização suspensa no momento da sua maturidade plena.

Raças e Idiomas

O que dissemos anteriormente sobre a existência e vigilância [1] refere-se ao fenômeno do homem em si. Mas mundos históricos, tais como os das grandes culturas, estão ligados às coletividades humanas. O fenômeno primordial é a cultura superior. Com ela, e por seu intermédio, constituem-se essas coletividades. Nesse ponto torna-se importante a diferença entre *correntes de existência* e *relações de vigilância.* Aquelas baseiam-se na raça; estas, no idioma. Ambas em conjunto, e ainda sob um prisma muito materialista, costumam ser consideradas, erroneamente, como os elementos pelos quais se possa definir o conceito do fenômeno "povo". Contudo representam o instinto da raça e o espírio do idioma de dois mundos totalmente diversos.

A *raça* é algo cósmico, psíquico. Está sujeita a certas *periodicidades* e, no seu íntimo, é condicionada também pelas grandes relações astronômicas. Os *idiomas,* por sua vez, são formações causais, a atuarem pela *polaridade* dos seus meios.

Uma planta tem raça, mas somente os animais são capazes de receber *impressões da raça.* A vigilância de seres do reino animal é sempre um ato de *falar,* seja qual for o modo empregado. Ao lado de tal *idioma de expressão,* que se destina ao mundo, coloca-se um *idioma de comunicação,* que pretende ser compreendido por determinadas criaturas. Aquele pressupõe apenas uma vigilância; este requer ainda uma ligação de consciências vigilantes. Não é possível traçar um limite exato, quando se trata de culturas elevadas, com seu idioma de expressão artístico e religioso. Todas as correntes da existência (raça) têm significado histórico, ao passo que as ligações de consciências vigilantes (idioma) têm caráter religioso. Sob esse prisma, podemos encarar as palavras primordiais *totem* e *tabu.* Quase todas as religiões têm um idioma secreto (tabu). [2]

Em cada língua viva há, além da parte do tabu, que é suscetível de ser aprendida, certo traço racial, completamente incomunicável, que não pertence ao idioma, mas à fala. O mesmo se aplica à arte: ela terá vida, quando os artistas falarem o idioma formal como uma língua materna comum. [3]

---

(1) Ver pp. 262 e seguintes.

(2) Veja p. 83.

(3) Esta passagem mostra mais uma vez com toda a clareza que a existência e a vigilância representam para Spengler dois característicos primordiais, inseparáveis até mesmo no animal. O homem em geral é vigilante; no homem superior, em estado de vigilância, a intelecção domina o sentimento. Somente se nos basearmos nesse fato, poderemos perguntar até que ponto o homem, nas diferentes épocas de uma cultura, prossegue sendo alimentado pela existência. No fundo, trata-se sempre da tensão entre o microcosmo e o cosmo. As oposições representam-se, com acentos totalmente diversos, nas relações entre macho e fêmea, entre nobreza e clero, entre política e religião, entre Economia e ciência,

A casa rural é a expressão mais pura que existe da raça. Com a arquitetura superior, a cultura recebe o seu caráter de tabu. O *castelo*, casa da aristocracia, e a *catedral* exaltam a distinção entre totem e tabu, fazendo com que ela alcance um simbolismo poderoso. A catedral é, ela mesma, um *ornamento;* o castelo pode estender ornamentos, que, nesse caso, representam simples *enfeites*. Depois de a arte ter-se tornado profana, nos períodos posteriores de todas as culturas, as próprias igrejas barrocas acham-se apenas revestidas de ornamentação. [1]

Os idiomas podem deslocar-se, ao contrário da *raça*, a qual recebe o seu caráter da *paisagem*. Quem se desloca são homens pertencentes a determinada raça, que, em outro solo, pode converter-se em outra raça. Na América do Norte, as pessoas que ali nasceram, falam da mesma maneira, quer descendam de ingleses ou de alemães ou de índios e empreguem os idiomas dos seus antepassados. As raças humanas distinguem-se pelo modo de falar e não pela estrutura gramatical do idioma. Com a alma da paisagem, modifica-se a dos microcosmos. Nesse caso, não se trata de uma adaptação, no sentido de Darwin, mas de uma identidade metafísica de ambas essas almas. Somente sentimos a própria peculiaridade de uma raça, em confronto com a expressão de uma corrente existencial, quando essa última tiver vida. Pode-se falar de uma *luta entre o sangue e o solo*. Nela se formam as raças de uma cultura elevada, as misteriosas forças cósmicas do ritmo comum de coletividades estreitamente ligadas entre si.

A *raça* é a expressão da vida e da alma, projetada sobre os sentidos dos homens; *é expressão de algo metafísico*, a comunicar-se aos sentidos, ou de modo psíquico ou de modo algum. A *noblesse* francesa ou a aristocracia rural da Prússia são genuínas designações de raças, como também o é o tipo do judeu europeu com sua imensa energia racial, armazenada em mil anos de gueto. O conceito de raça, tal como o estabelece a ciência, é, por sua vez, puramente materialista, porquanto foi derivado de aspectos avulsos, superficiais. O que importa é a impressão do movimento e não a da situação.

Os Povos e as Nações

Para mim, um "*povo*" é uma *unidade de alma*. Os grandes acontecimentos históricos não são propriamente obra de povos; eles, ao contrário, produziram os povos. Cada

---

mas também, em direção "vertical", na relação entre o camponês e o homem culto, a política e a Economia, a classe social e o partido, o campo e a cidade, a cidade e a metrópole, a religião e a Física. Para usarmos uma expressão negativa: a evolução da Cultura é compreendida como uma progressiva emancipação da vigilância meramente intelectual da vigilância dos sentidos. Somente essa última manterá uma relação natural para com a existência. No fim, o idioma supera a fala, e a cultura triunfa sobre a raça. (H. W.)

(1) V. pp. 127 e seguintes.

ação modifica a alma de quem agir. Não existe outro conteúdo da palavra "povo". Não são decisivas nem a unidade de idioma nem a da procedência física. O que distingue um povo de uma população, destacando-o dela e incorporando-o novamente nela, é sempre a experiência íntima do "nós". Quanto mais profundo for esse sentimento, tanto mais intensa será a energia vital do conjunto.

E todavia é lícito unir os conceitos do povo e da raça, porém não na acepção — muito difundida nos nossos dias — que os darwinistas deram ao segundo. Não se pense que povo algum tenha podido manter-se unido pela mera identidade de procedência corpórea; essa forma não teria subsistido nem sequer durante dez gerações. Nunca se insistirá em demasia no fato de que tal origem biológica tem valor tão-somente para a ciência, mas nunca para a consciência popular. Nenhum povo entusiasmou-se jamais por esse ideal do "sangue puro". *Ter raça* não é uma particularidade material, mas algo cósmico, uma direção, a sensação da concordância do destino, a marcha pela história, com igual rumo e no mesmo ritmo. De qualquer perturbação desse compasso puramente metafísico, origina-se o ódio racial, que não é menos forte entre alemães e franceses do que entre alemães e judeus. E de uma pulsação idêntica nasce o amor real, muito afim ao ódio, entre o homem e a mulher. Quem não tiver raça, reconhecerá esse tipo perigoso do amor. No fato de certa parte da massa humana que hoje emprega idiomas indo-germânicos aproximar-se muito de determinado ideal racial, manifesta-se a força metafísica desse ideal, que atuou como princípio criador. Porém nada tem que ver com um "povo primário", na significação que os eruditos conferem a esse conceito.

Os povos não são nem unidades lingüísticas, nem unidades políticas, nem tampouco unidades zoológicas, mas unidades espirituais. Mas, justamente em virtude desse sentimento, estabeleço agora uma diferença entre os povos antes de uma cultura, durante uma cultura, e depois de uma cultura. Em todos os tempos se fez sentir profundamente a circunstância de terem os povos cultos caráter mais definido do que os demais povos. O que os precede é por mim chamado de *povos primários*, ao passo que aos povos posteriores a uma cultura, dou a denominação de *povos de felás*,

adotando o nome de seu exemplo mais famoso, que oferecem os egípcios a partir da época romana.

No século X, desperta de repente a alma faustiana, manifestando-se sob inúmeras formas. Entre elas, e ao lado da ornamentação e da arquitetura, aparece certa forma de povos, nitidamente delineada. Das configurações étnicas do império carolíngio, dos saxões, suábios, visigodos, francos, lombardos, nascem subitamente os alemães, os franceses, os espanhóis e os italianos. Toda a pesquisa histórica concebeu até agora, consciente e propositadamente ou não, esses cultos como algo dado, primordial, e considerou a própria cultura como secundária, como um produto dos referidos povos.

Julgo decisiva a descoberta de que os fatos aqui apresentados revelam precisamente o contrário. É necessário afirmar com todo o rigor que as grandes culturas são algo absolutamente primário, algo que emerge do mais oculto âmago da alma. Povos que se acham sob o domínio de uma cultura são, por sua forma interna e pelo seu aspecto, não os criadores, mas a obra dessa cultura. Essas criações — os povos —, nas quais a humanidade é apanhada e plasmada. qual matéria, possuem um estilo e uma história de estilos, como os gêneros artísticos e as ideologias.

Em cada qual dessas culturas, na mexicana e na chinesa, tanto como na indiana e na egípcia — baste ou não a nossa sabedoria para alcançar a sua esfera —, há um grupo de grandes povos de um e o mesmo estilo. Tal grupo origina-se no início do período primitivo, cria Estados, sustenta a história, e através de todo o curso da evolução arremata a forma em que se baseia. Esses povos são muito diferentes entre si. Mas sempre que um povo estranho à respectiva cultura aparecer no horizonte, despertará em toda parte um poderoso sentimento de afinidade psíquica.

Chamo de *nações* os povos que tenham o estilo de determinada cultura. Pela própria palavra, discrimino-os das formações anteriores e posteriores. Não é somente o vigoroso sentimento de "nós" o fator que liga intimamente essas grandes coletividades, as mais importantes de todas: *a nação está fundada sobre uma idéia.* Mas as nações são também os povos autenticamente predestinados para construírem cidades. Nascidas nas fortalezas, amadurecem nas cidades e ali

chegam à plenitude de sua consciência cósmica e do seu destino, para extinguirem-se nas metrópoles. Cada panorama de cidade que tiver caráter, terá também caráter nacional. A aldeia, toda ela de índole racial, ainda não possui, e a metrópole já o perdeu. As nações não se entendem tampouco quanto os indivíduos. Cada qual compreende unicamente uma imagem das outras, imagem que ela mesma criou. Pouquíssimos são os psicólogos que consigam penetrar mais longe, em direção ao fundo. As religiosidades alemã e francesa, os costumes ingleses e espanhóis, os hábitos vitais de alemães e ingleses diferem entre si a tal ponto que os sentimentos íntimos de cada nação estrangeira permanecem sempre, para a média dos homens, e com isso, para a opinião pública da própria nação, um mistério indevassável e uma fonte de constantes e graves equívocos. Na era dos imperadores romanos, os homens começavam a entender-se em toda parte, mas precisamente por essa razão já não existia nada nas cidades "antigas" que valesse a pena compreender. Tornando-se capaz de entender-se, essa humanidade cessara de viver em nações e, portanto, de ser histórica.

A profundeza dessas experiências faz com que um povo inteiro nunca possa ser, uniformemente, um povo culto e uma nação. Nos povos primários, cada indivíduo possui o mesmo sentimento de ligação à coletividade. Mas o despertar de uma nação à consciência de si própria verificar-se-á sempre em degraus e terá lugar, principalmente, numa determinada classe, que tiver a alma mais forte e se impuser às demais pela sua força vital e sentimental. Perante a História, cada nação é representada por uma *minoria.*

A nação baseia-se numa idéia, e por isso assume formas diferentes em todas as culturas.

Não são nações os helenos ou os jônios, mas o *demos* de cada cidade particular, uma coletividade de homens adultos, que limita, jurídica e portanto nacionalmente, para cima, com o tipo do herói, e, para baixo, com o escravo. O *synoikismos,* misterioso processo dos tempos primitivos, no decorrer do qual os habitantes de uma região abandonam as suas aldeias e se reúnem numa cidade, assinala o instante em que a nação "antiga" alcança a consciência de si mesma e se constitui como tal. Também os romanos, autêntico povo cita-

dino, eram incapazes de "visionar" o seu império de outra forma que não a de inúmeros pontos nacionais, *civitates*, nas quais houvessem sido dissolvidos, juridicamente, os povos primários dominados por eles. No momento em que se extingue o sentimento nacional, representado sob essa forma, chega a seu término a história "antiga".

Uma nação de estilo mágico é a comunidade dos fiéis, união de todos os que conheçam o caminho certo rumo à salvação e sintam-se ligados pelo *idjma* dessa fé. A uma nação "antiga" pertencem os que possuam os direitos de cidadania. De uma nação mágica fazem parte os que se tenham submetido a um ato sacramental, tal como a circuncisão entre os judeus, ou uma determinada espécie de batismo entre os mandeus e os cristãos. O que para um povo "antigo" representa o cidadão de uma *civitas* estrangeira, é o infiel para um povo mágico. A *nação mágica* coincide perfeitamente com o conceito de *Igreja*. A nação "antiga" está ligada, intimamente, a uma cidade, e a ocidental, a uma paisagem, ao passo que a árabe não conhece nem pátria nem língua materna. Expressão do seu sentimento cósmico é, exclusivamente, a *escrita*, e cada nação, ao nascer, desenvolve a sua própria. Mas, justamente por isso, o sentimento nacional de caráter mágico, na acepção mais pura da palavra, é tão profundo e tão sólido que produz uma sensação misteriosa, sinistra, em nós, os homens faustianos, que nele em vão procuramos a idéia do solo pátrio.

Igual à arquitetura gótica e ao cálculo infinitesimal, resulta a forma que adotam os povos da cultura ocidental de um anelo do infinito, no espaço tanto como no tempo. O sentimento nacional abrange um horizonte geográfico que, para uma época tão remota e para os meios de comunicação de que então se dispunha, deve ser considerado enorme e não foi alcançado em nenhuma outra cultura. Ainda mais forte é, entretanto, o *pathos* da distância em sentido temporal, e que antepôs à idéia da pátria, derivada da existência nacional, outra idéia, verdadeira produtora das nações faustianas; refiro-me à idéia dinástica. Os povos faustianos são povos históricos, coletividades que se sentem ligadas entre si, não pelo lugar nem pelo *consensus*, mas pela história. E como símbolo e portadora do destino comum aparece, conspicuamente, a estirpe reinante. Todas as *nações ocidentais* têm *origens dinásticas*. O ideal de classe que os cavaleiros esta-

beleceram na Alemanha tanto como na Inglaterra, na França e na Espanha, atuou como norma criadora em diversos sentidos e conseguiu realizar em grande escala aquilo que hoje em dia, no seio das diferentes nações, é considerado o sentido como raça. Nisso se fundam, como já dissemos, os conceitos *históricos* — totalmente alheios à Antiguidade — da pureza do sangue e da igualdade genealógica.

A última nação do Ocidente é a nação prussiana, criação dos Hohenzollern, assim como os romanos foram a criação derradeira do sentimento "antigo" da *polis*, e os árabes o produto final oriundo de um *consensus* religioso. Constitui um testemunho profundo da determinação dinástica das nações ocidentais o fato de a Alemanha, a essa altura dos acontecimentos, ter reencontrado, subitamente, a sua linguagem poética. Com o colapso do império dos Hohenstaufen, acabara-se também a literatura alemã de estilo gótico.

Sob esse aspecto, significa a Revolução Francesa apenas um triunfo do Racionalismo. Libertou o conceito da nação, antes do que a própria nação. As guerras de sucessão foram substituídas por lutas lingüísticas, no curso das quais uma nação procura impingir a fragmentos de uma outra o seu idioma e, com ele, a sua nacionalidade. Mas ninguém deixará de perceber que o conceito racionalista da nação como unidade lingüística pode, isso sim, prescindir do sentimento dinástico, porém nunca será capaz de anulá-lo; tampouco quanto um grego helenista lograva superar no seu íntimo a consciência da *polis*, ou um judeu moderno, o *idjma* nacional. A "língua materna" já é um produto da história dinástica. As nações atuais são em primeiro lugar a população de antigos territórios dinásticos. Sem embargo, o segundo conceito de nação, o da unidade de língua escrita, aniquilou no decorrer do século XIX a nação austríaca e talvez tenha criado a americana. Desde então, há em todos os países dois partidos, a representarem a nação em sentidos opostos, como unidade dinástico-histórica e como unidade espiritual; partidos da raça e do idioma. Essas considerações já pertencem, no entanto, aos problemas da política. [1]

---

(1) Veja pp. 379 e seguintes.

PROBLEMAS DA CULTURA ÁRABE:

PSEUDOMORFOSES HISTÓRICAS

O Conceito

NUMA rocha acham-se encravados cristais de um minério. Originam-se gretas e rachas. A água que corre pela pedra lava aos poucos os cristais, arrancando-os e fazendo com que somente remanesça uma cavidade. Mais tarde ocorrem fenômenos vulcânicos, a romperem a montanha. Massas em brasa introduzem-se no interior, solidificam-se e cristalizam por sua vez. Mas já não podem determinar livremente a sua forma. Têm de aproveitar as formas que se lhes ofereçam, e assim aparecem formas falsas, cristais, cuja estrutura interna está em contradição com a construção externa, espécies de pedras que tenham adotado a aparência de outras. Os mineralogistas chamam isso de pseudomorfose.

Pseudomorfoses históricas são para mim aqueles casos em que uma velha cultura estranha pesava com tamanha força sobre um país que uma cultura nova, autóctone, não conseguiu respirar e se tornou incapaz, não só de desenvolver formas expressivas peculiares e puras, mas também de alcançar a plenitude da sua consciência própria. Toda a matéria que subisse das profundezas da alma primitiva era então vertida nos moldes da vida alheia. Sentimentos jovens focalizavam-se em obras antiquadas, e, em vez de levantar-se a própria força criadora, crescia apenas o ódio ao poder longínquo, assumindo proporções gigantescas.

Eis o que sucedeu à cultura árabe. Sua pré-história decorreu inteiramente no domínio da antiqüíssima civilização

babilônia, que, havia mais de dois mil anos, ia sendo espoliada por sucessivos conquistadores. A sua fase "merovíngia" ficou caracterizada pela ditadura do minúsculo grupo de tribos persas, povo primário, como o dos visigodos e cuja hegemonia quase incontestada por mais de duzentos anos pressupunha o infinito cansaço desse mundo de felás. Mas, a partir de 300 a. C., um grande despertar sacudiu os jovens povos desse mundo, no qual se falava o aramaico, desde o Sinai até os Zagros. [1] Uma nova relação do homem para com Deus, um sentimento cósmico totalmente distinto, penetrava, como na época da guerra de Tróia e dos imperadores saxões, todas as religiões então existentes, invocassem elas os nomes de Ormasde, Baal e Iavé. Em toda parte, percebia-se um impulso em direção a uma criação grandiosa; mas precisamente nesse instante, e de um modo que talvez nos permita pensar num nexo íntimo — porquanto o poderio persa estivera baseado em condições espirituais que acabavam de desaparecer justamente a essa altura dos acontecimentos — foi nesse instante, digo, que surgiram os macedônios, os quais, do ponto de vista de Babilônia, eram apenas outro enxame de aventureiros, iguais a todos os anteriores, e estes conseguiram estender uma fina camada da civilização "antiga" sobre todos aqueles países, até à Índia e ao Turquestão.

Verdade é que os reinos dos Diádocos teriam podido transformar-se, despercebidamente, em Estados de mentalidade pré-arábica. O império selêucida, cuja área coincidia com os territórios de fala aramaica, já era tal Estado por volta de 200 a. C. Ocorreu, entretanto, depois da batalha de Pidna, que sua parte ocidental fosse aos poucos absorvida pelo Império "antigo", ficando assim submetida à poderosa influência de um espírito, cujo centro de gravidade se encontrava numa região remota. Foi aí que se produziu a pseudomorfose.

A *cultura mágica* é, no que tange à sua geografia e à sua história, a que ocupa o ponto central do grupo das cul-

---

(1) Deve-se observar que a região originária da cultura babilônia, o velho Sinear, não tem importância alguma, no que toca aos acontecimentos subseqüentes. Para a cultura árabe são interessantes tão-somente os territórios ao norte de Babilônia, e não os meridionais.

turas superiores, e a única a manter contato com quase todas as demais, no espaço tanto como no tempo.[1] A estrutura do conjunto histórico, no quadro que esboçamos do mundo, depende, portanto, integralmente da possibilidade de reconhecermos a forma interior dessa cultura, falsificada pela forma externa. Ora, para os problemas do mundo árabe, a especialização tornou-se sumamente perniciosa. Os historiadores propriamente ditos ativeram-se à esfera de interesse da filologia clássica, cujo horizonte terminava, todavia, na fronteira oriental, alcançada pelos idiomas "antigos". Em conseqüência disso, nunca notaram a profunda unidade de evolução aquém e além dessa divisa, que não corresponde a nenhuma realidade psíquica. O resultado foi a perspectiva de "Antiguidade-Idade Média-Época Moderna", limitada e vinculada pelo uso da língua greco-latina. Axum, Sabá e também o império sassânida continuavam inacessíveis ao conhecedor de idiomas "antigos", agarrado aos seus "textos", e portanto não existiam, virtualmente, para a historiografia. Os pesquisadores da literatura, filólogos também, confundiam o espírito da língua com o das obras. Tudo quanto na região aramaica houvesse sido escrito em grego, ou pelo menos se conservasse em versão grega, foi incorporado a uma literatura grega "posterior" e atribuído a um período especial da mesma. A investigação teológica, por sua vez, subdividiu o seu campo em disciplinas avulsas, segundo as confissões da Europa ocidental, e para a teologia cristã é, e prossegue sendo, decisiva a "divisa filológica" no Ocidente. O estudo dos persas caiu em mãos da filologia iraniana. Para a história do judaísmo talmúdico, não se constituiu nenhuma disciplina especializada, já que a filologia hebraica, combinada com a investigação do Velho Testamento, formava uma única matéria. Assim se explica que todas as grandes histórias das religiões, às quais tive acesso, levem em conta quaisquer crenças primitivas de negros — porque existe uma ciência especializada da Etnografia — e as mais

---

(1) A ciência especializada reconheceu a visão genial com que Spengler percebeu, pela primeira vez, um nexo íntimo de ocorrências que terminam, e não começam, com o advento do Islã; vejam: C. H. Becker, *A Cultura Mágica de Spengler*, ZDMG Leipzig, 1925, pp. 255 e seguintes; e Eduard Meyer, *A Decadência do Ocidente, de Spengler*, Berlim, Editora K. Curtis, 1925. (H. W.)

insignificantes seitas indianas, mas esqueçam-se por completo do judaísmo da referida fase.

A pseudomorfose começa com a batalha de Áccio. Antônio deveria ter vencido. O que se travava não era a luta decisiva entre o Romanismo e o Helenismo. Essa já tivera lugar em Cannas e Zama, acabando com a derrota de Aníbal, ao qual coubera o destino trágico de combater, não em prol do seu próprio país, mas a favor do Helenismo. Em Áccio, encontram-se frente a frente a cultura árabe, ainda não nascida, e a civilização "antiga", já senil. Estavam em jogo o espírito apolíneo e o espírito mágico, os deuses e o Deus, o principado e o califado. Um triunfo de Antônio teria desencadeado a alma mágica. Sua ruína teve por conseqüência que as formas do Império fossilizado tomassem conta da paisagem dessa alma.

A Pseudomorfose Russa

Descortina-se aos nossos olhos uma segunda pseudomorfose: a da Rússia de Pedro I. A lenda heróica russa dos cantos da *Bylina* alcança o seu apogeu no ciclo das sagas de Kiev, relacionadas ao príncipe Vladimir (por volta do ano 1000 d. C.), com sua távola redonda, e ao herói popular Ilja de Murom. A insondável diferença entre as almas russa e faustiana já se revela nesses cantares, quando confrontados com os "correspondentes" das lendas do Rei Artur, de Ermanaciro, e dos Nibelungos, da época das migrações, e que conhecemos sob a forma das canções de Hildebrando e de Valtari. A época "merovíngia" dos russos começa com a derrocada dos dominadores tártaros e, passando pelos últimos Ruriks e pelos primeiros Romanovs, conduz até Pedro o Grande (1689-1725). Corresponde inteiramente à época que vai de Clóvis (481-511) até à batalha de Testry (687), pela qual os carolíngios obtiveram de fato a hegemonia. Após essa fase moscovita das grandes estirpes de boiardos e patriarcas, durante a qual um partido tradicionalmente russo enfrentava continuamente os amigos da cultura ocidental, sucedeu a fundação de Petersburgo (1703) e, com ela, a pseudomorfose, que obrigou a primitiva alma russa a acomodar-se às formas alheias do alto Barroco, da "Época das Luzes", e finalmente do século XIX. Pedro o Grande foi fatal para a alma russa.

O tzarismo primitivo de Moscou é a única forma que ainda hoje está de acordo com essa alma. Mas Petersburgo falsificou-o, ao convertê-lo na forma dinástica, peculiar da Europa ocidental. A marcha ao sagrado Sul, a Bizâncio e a Jerusalém, e que tinha suas raízes no âmago de todas as almas crentes, transformou-se numa diplomacia mundana, de orientação ocidental. O incêndio de Moscou, façanha grandiosa, simbólica, de um povo primário, que sentia o ódio "macabeu" contra tudo o que houvesse de estrangeiro em matéria de costumes e credos, foi seguido pela entrada de Alexandre em Paris, pela Santa Aliança, e pelo ingresso no concerto das grandes potências ocidentais. Um povo cujo destino era viver, por várias gerações ainda, sem história, foi forçado a adaptar-se a uma história artificial, nada autêntica, cujo espírito tinha de permanecer incompreensível à genuína alma russa. Foram trasladadas à Rússia artes e ciências de uma cultura velha, o Iluminismo, a ética social, o materialismo urbano, ainda que a essa altura, numa fase pré-cultural da Rússia, a Religião fosse o único idioma através do qual o povo podia compreender a si mesmo e ao mundo. No campo desprovido de cidades, povoado por uma humanidade rural, primitiva, enquistaram-se metrópoles de estilo estranho, parecidas com cancros; organismos falsos, antinaturais, inverossímeis até à medula. "Petersburgo é a cidade mais abstrata, mais artificial que existe" — diz Dostoievsky, que tinha a sensação de que essa cidade era suscetível de dissipar-se um belo dia ao sol, qual bruma que pairasse por cima de um pântano. Igualmente fantasmagóricas, igualmente incríveis, erguiam-se as suntuosas cidades helenísticas no território rural aramaico. Assim as viu Jesus na sua Galiléia. Esses devem ter sido os sentimentos que experimentou São Pedro, ao contemplar a Roma imperial.

Tudo quanto surgia ao redor foi considerado, desde então, como veneno e mentira pelos autênticos russos. Criou-se um ódio verdadeiramente apocalíptico à Europa. E "Europa" significava tudo o que não fosse russo, inclusive Atenas e Roma; assim como, para o homem mágico, o velho Egito, a velha Babilônia representavam antiguidade, paganismo, obra do demônio. Não há oposição mais fundamental do que a que existe entre os niilismos russo e ocidental, como também entre os niilismos judeu-cristão e "antigo" da última fase. Aqueles odeiam o elemento estranho, porque enve-

nena a nonata cultura do país, no seio materno da terra, ao passo que estes se enojam em face da própria cultura, cuja perfeição causa fastio. Ao princípio da história, imperam o sentimento cósmico profundamente religioso, a repentina iluminação, o augustiante pavor à vigilância nascente, os devaneios e anelos metafísicos. Ao final da história, porém, encontramos a claridade espiritual, dolorosamente intensificada. Nas citadas pseudomorfoses mesclam-se ambas essas emoções. "Nas praças e nos mercados, toda gente anda cismando a respeito da fé" — afirma Dostoievsky. O mesmo poderia ser dito com relação a Jerusalém e Edessa. Aqueles jovens russos de antes da Guerra, sujos, pálidos, excitados, escondidos em algum recanto, sempre preocupados com a metafísica, a contemplarem tudo com os olhos da fé, mesmo que a conversa trate, aparentemente, do direito do voto, da Química, da admissão de mulheres às universidades — eles são os judeus e primeiros cristãos das metrópoles helenísticas, que os romanos observavam com sensações mescladas de sarcasmo, repugnância e mal disfarçado medo. Na Rússia tzarista não houve nenhuma burguesia. Nem sequer existiram verdadeiras classes sociais. Apenas se nos deparam ali camponeses e "senhores", como no reino dos francônios. A "Sociedade" constituía um mundo à parte, produto de uma literatura ocidental; era algo exótico, pecaminoso. Não havia nenhuma cidade russa. Moscou era um forte — o Kremlin —, cingido por uma feira gigantesca. A cidade fictícia, que se infiltra e expande, e todas as demais cidades construídas em solo da Mãezinha Rússia, vivem em função da Corte, da administração, do comércio. Mas quem as habita são, na parte superior, uma literatura feita carne, a "Inteligência", com seus conflitos e problemas originados pelas leituras, e nas camadas baixas, aldeões desarraigados, com todas as tristezas metafísicas, angústias e misérias que Dostoievsky experimentou a seu lado, com a constante nostalgia da vastidão dos pagos e com o ódio amargo àquele mundo pétreo, caduco, ao qual os atraiu o Anticristo.

Tolstói é a Rússia do passado; Dostoievsky é a Rússia do porvir. Tolstói, com toda a sua alma, acha-se ligado ao Ocidente. É o grande porta-voz do Petrinismo, ainda que o renegue. Sua negação permanece sempre ocidental. Seu ódio poderoso dirige-se contra essa Europa da qual ele mesmo não consegue libertar-se. Tolstói odeia a Europa que

lhe enche o coração; odeia a si mesmo, e desse modo torna-se o pai do Bolchevismo. Toda a importância desse espírito e da "sua" revolução de 1917 revela-se nas cenas póstumas de *A Luz Resplandece nas Trevas.* Dostoievsky desconhece tal ódio. Abraça tudo quanto for ocidental com amor igualmente apaixonado. "Tenho duas pátrias: a Rússia e a Europa." Para ele, essas coisas, o Petrinismo e a Revolução, já não possuem realidade. A partir da sua plataforma no futuro, olha por cima delas, como que de enorme distância. Sua alma é apocalíptica, anelante, desesperada, porém nunca duvida desse futuro. "Irei à Europa — diz Ivan Karamasov a seu irmão Aljocha. — Sei muito bem que apenas me encaminho a um cemitério; mas sei também que é o mais caro, o mais precioso de todos os cemitérios. Ali estão sepultados mortos muito queridos. Cada lápide das tumbas fala-nos de vidas pretéritas tão fogosas, de uma fé tão ardente nas próprias façanhas, na própria verdade, na própria luta, no próprio conhecimento, que eu, sei-o de antemão, hei de prostrar-me, a fim de beijar essas lajes e verter minhas lágrimas sobre elas." Tolstói é uma grande inteligência, um homem "esclarecido", inspirado por sentimentos "sociais". Tudo quanto apareça ao seu redor assume a forma tardia, metropolitana, ocidental, de um problema. O ódio que ele devota à propriedade tem sua base na Economia Política. Seu ódio à Sociedade é de natureza ético-social. E o ódio que lhe provoca o Estado é uma teoria política. Assim se explica a profunda impressão que Tolstói produziu no Ocidente. Sob certo aspecto, tem ele afinidade com Marx, Ibsen e Zola. Suas obras não são evangelhos, mas literatura tardia, intelectual. Dostoievsky, por sua vez, não pode ser incluído em nenhum grupo, a não ser no dos Apóstolos do Cristianismo inicial. Uma alma dessa índole deixa resvalar a mirada por cima de tudo o que for social. As coisas deste mundo afiguram-se-lhe por demais insignificantes para que ela possa importar-se com seu aperfeiçoamento. Que têm os tormentos de uma alma que ver com o Comunismo? Mas Dostoievsky já vive dentro da realidade de uma criação religiosa iminente. Seu Aljocha fica subtraído à compreensão de toda e qualquer crítica literária, inclusive a russa. Seu Cristo — que êle sempre quis escrever — ter-se-ia convertido num autêntico evangelho, igual àqueles dos primeiros cristãos, que nada tinham em comum com as formas literárias

"antigas" e judaicas. Mas Tolstói é um mestre do romance ocidental — *Anna Karenina* não foi nunca alcançada por nenhum outro escritor — e, apesar da sua blusa de camponês, permanece sempre um homem da Sociedade.

Aí se encontram o princípio e o fim. Dostoievsky é um santo; Tolstói é apenas um revolucionário. De Tolstói, legítimo sucessor de Pedro I, parte o Bolchevismo, que não é o oposto, mas a derradeira conseqüência do Petrinismo, a extrema humilhação do pensamento metafísico pelo pensamento social, e precisamente por isso, uma nova espécie de pseudomorfose. [1] Se a fundação de Petersburgo foi a primeira façanha do Anticristo, a destruição da sociedade produzida por esse capital devia ser considerada como a segunda; eis a opinião que os camponeses tinham de formar a esse respeito. O que deu tamanha força à revolução russa não foi o ódio da Inteligência. Foi o povo que, sem ódio, impelido, simplesmente, pelo afã de curar-se de uma doença, aniquilou o mundo ocidental, por meio da sua escória, a qual, por sua vez, terá o mesmo destino. Trata-se do povo sem cidades, que almeja a sua própria forma de vida, a sua própria religião, a sua própria história futura. O cristianismo de Tolstói não passou de um equívoco. Ele falava de Cristo e se referia a Marx. Ao cristianismo de Dostoievsky pertence o próximo milênio. [2]

---

(1) Cf. O. Spengler, *Anos de Decisão*, 1933-53. (H. W.)

(2) A enorme diferença que existe entre a alma faustiana e a alma russa manifesta-se em algumas associações de palavras. A palavra russa para "céu" é *njébo*, uma negação (*n*). O homem ocidental dirige os olhos para cima, ao passo que o russo fita o horizonte distante. Deve-se, pois, fazer a seguinte distinção, no que toca ao afã com que ambas essas humanidades buscam as profundezas: para o homem ocidental, trata-se de adentrar-se por todos os lados no espaço infinito; o russo deseja abandonar-se a si próprio, até que o elemento impessoal, inerente à criatura, tenha-se unido à *planície infinita*. É assim que o russo compreende os conceitos de "homem" e de "irmão". Para ele, também a humanidade é uma planície. A planície infinita é o proto-símbolo da alma russa.

A palavra "*Schicksal*" soa como uma clarinada, ao passo que "*ssudjba*" se detém a meio caminho. Sob esse céu baixo, não há nenhum eu. "Todos têm culpa de tudo"; o impessoal provoca o impessoal, nessa planície de extensão ilimitada. Eis o sentimento fundamental, metafísico, de todas as obras de Dostoievsky. É por essa razão que Ivan Karamasov deve qualificar-se de assassino, muito embora fosse outro

A Era Cavaleirosa da Cultura Árabe

À margem da pseudomorfose, porém com tanto mais vigor quanto mais tênue for a camada de espírito "antigo", desdobrada por sobre o território, evidenciam-se todas as formas de uma genuína era cavaleirosa, no império sassânida, em Hauren, na Arábia meridional. Um rei de Sabá, Shamir Juharish, vive na lenda árabe, graças a suas façanhas heróicas, semelhantes a Rolando e ao Rei Artur. Segundo a tradição lendária, suas andanças levaram-no através da Pérsia até à China. Em Sabá reinavam os Handânidas, posteriormente cristianizados. Atrás deles, encontrava-se o império de Axum, cristão, ligado por uma aliança a Roma, e que, por volta de 300 d. C., estendia-se desde o Nilo branco até às costas da Somália e ao Golfo Pérsico. Em 525, derrubou os Himaritas judeus. No ano de 542, realizou-se em Marib um congresso de príncipes, no qual Bizâncio e a Pérsia estavam representadas por embaixadores. Ainda hoje deparamos em toda parte dessa região com as ruínas de imponentes castelos, que na época do Islã tinham de provocar, forçosamente, a opinião de estarem construídos por mãos de demônios. A fortaleza de Gomdan era um edifício de vinte pavimentos. No império sassânida dominava a classe cavaleirosa dos Dinkanes, e a esplêndida corte imperial desses "Hohenstaufen" orientais tornou-se, sob todos os

---

o autor do crime. O criminoso é o infeliz; nisso se exprime a negação perfeita da responsabilidade pessoal de caráter faustiano. O misticismo russo não tem nada daquele fervor gótico, que se ergueu às alturas, do fervor de Rembrandt ou Beethoven, que pode intensificar-se, convertendo-se em júbilo capaz de conquistar o céu. Para o russo, Deus não é o abismo cerúleo acima de nós. O amor místico russo é o da planície, o amor aos irmãos igualmente oprimidos, que sempre se arrastam pela terra, só pela terra; o amor aos pobres e atormentados bichos que caminham pela sua superfície; o amor às plantas; mas jamais o amor às aves, às nuvens, às estrelas. A palavra russa *volja*, correspondente à nossa "vontade", significa antes de mais nada "não dever", "estar livre", livre não para algo, mas *de* alguma coisa, sobretudo da obrigação de realizar alguma ação pessoal. O livre arbítrio afigura-se como o estado durante o qual o homem não recebe ordens de nenhum elemento impessoal e pode entregar-se a seus caprichos. *Geist, esprit, spirit* é como uma flecha dirigida para cima; o *duch* russo parece-se com uma seta quebrada, metade inclinada para baixo, metade deitada no solo. Que tipo de cristianismo há de nascer de tal sentimento cósmico?

aspectos, um modelo para a corte bizantina, depois de Diocleciano. Na Arábia setentrional, desenvolveu-se nas cortes dos Gassânidas e dos Lácmidas uma autêntica poesia trovadoresca e amorosa. Nos tempos dos Padres da Igreja, os poetas-cavaleiros combatiam em torneios de "palavras, lanças e espadas". Nem os nossos arqueólogos nem tampouco os nossos teólogos lograram compreender esse mundo em formação durante os primeiros séculos depois de Cristo. Preocupados com a situação de Roma na última fase da República e no Império, viam na Arábia apenas acontecimentos primitivos, de importância secundária. Mas aqueles enxames de ginetes partas que uma e outra vez investiam contra as legiões romanas, eram masdeítas, inspirados de entusiasmo cavaleiroso. Nos seus exércitos reinava um ânimo de cruzada.

O "exército romano" passou no Oriente por uma evolução regressiva: em menos de dois séculos, transformou-se de uma força militar moderna num agrupamento de cavaleiros. Devido às medidas dos Severos, a legião romana desapareceu depois de 200 d. C. No Ocidente, degenerou, convertendo-se em meras hordas. No Oriente, produziu-se no decorrer do século IV uma autêntica, se bem que tardia, classe de cavaleiros. Os *palatini* de Diocleciano não substituem os pretorianos abolidos por Septímio Severo, mas representam um pequeno corpo de cavaleiros, de elevada disciplina, ao passo que os *comitatenses*, a massa do exército, acham-se subdivididos em *numeri* (bandeiras). A tática é a de todas as épocas primitivas, que sentem orgulho da coragem individual. O ataque verifica-se sob a forma germânica do quadrado ("cabeça de varrão").

Mas, ao lado de tudo isso, surgiram também no curso desses séculos primeiros uma impressionante escolástica e um magnífico misticismo de estilo mágico, radicados nas famosas universidades de toda a região aramaica; nas pérsicas de Ctesifonte, Resaina e Dchondisabur, tanto como nas judaicas de Sura, Nehardéia e Pumbadita, e ainda nas de outras "nações", em Edessa, Nisibis e Kinesrin. Nas suas sedes floresciam a Astronomia, a Filosofia, a Química, a Medicina, ao passo que, mais para o Oeste, esse grandioso fenômeno foi deturpado pela pseudomorfose. O que tinha sua origem no espírito mágico adotava em Alexandria e Beirute

as formas da filosofia grega e da jurisprudência romana; passava a ser redigido em línguas "antigas", amoldando-se a padrões literários alheios, fossilizados há muito tempo, e assumindo um caráter todo falso, em virtude da mentalidade senil de uma civilização de índole totalmente diversa. Então — e não com o Islã — começou a ciência árabe. Quase tudo o que, contemplado a partir de Edessa, fica além da "divisa filológica" e costuma ser considerado hoje em dia como um fruto da última fase do espírito "antigo" é, na realidade, apenas um reflexo da intimidade da nascente alma árabe. E com isso chegamos à pseudomorfose da religião mágica.

O Sincretismo

A religião "antiga" vive num sem-número de cultos particulares. O elemento divino permanece sempre confinado e limitado a um único lugar. São *cultos* que podem ser celebrados, mas aos quais ninguém pertence. Não há "congregações" gregas. Em rigorosa oposição a esses cultos, acha-se a forma visível da religião mágica, que é a *Igreja*, comunidade dos crentes, que desconhece a pátria tanto como as fronteiras terrenas. À divindade mágica aplica-se a palavra de Jesus: "Onde dois ou três se reunirem em seu nome, estarei entre eles." É escusado dizer que para cada fiel só pode haver um único Deus verdadeiro e bom, ao passo que os deuses dos outros são falsos e maus.[1] Assim se explica que a religião mágica não descanse no culto, mas na doutrina, na confissão.

Enquanto a Antiguidade mantinha viva a sua alma, consistia a pseudomorfose no fato de todas as Igrejas orien-

---

(1) O que não quer dizer que "não existem". Quem incluísse na expressão "o verdadeiro Deus" um significado faustiano-dinâmico, interpretaria erroneamente o sentimento cósmico da cultura mágica. A idolatria que se combate, pressupõe a realidade plena de ídolos e demônios. Os profetas israelitas jamais pensaram em negar Baal. Do mesmo modo são Mitras e Ísis para os primeiros cristãos, Jeová para o cristão Marcião, e Jesus para os maniqueus potências diabólicas, porém perfeitamente reais. Ao exigir-se que "não se creia nelas", dir-se-ia algo que para o sentimento mágico seria incoerente; o que não se deve fazer é dirigir-se a elas. Isso é, segundo uma denominação usada há muito tempo, não monoteísmo, mas henoteísmo.

tais serem induzidas a transformarem-se em cultos de estilo ocidental. Isso constitui um aspecto essencial do sincretismo. A religião persa introduz-se sob a forma do culto de Mitras; a caldaico-síria, com os cultos das divindades siderais e dos baais (Júpiter, Doliquenó, Sabázio, Sol Invictus, Atargátis); o judaísmo, sob o aspecto de um culto de Iavé, porquanto não se pode designar de outra maneira as congregações egípcias da era dos Ptolomeus; e o próprio cristianismo da primeira fase, conforme demonstram claramente as epístolas de São Paulo e as catacumbas romanas, apresenta-se como um culto a Jesus.

Com o desaparecimento da alma apolínea e o desabrochar da alma mágica, a partir do século II da nossa era, inverte-se a relação. Segue produzindo-se a pseudomorfose fatal, mas daí por diante transformam-se os cultos ocidentais numa nova Igreja oriental. Do conjunto de cultos particulares, desenvolve-se uma comunidade daqueles que crêem nas respectivas divindades e práticas. Imitando-se o exemplo dado pelos persas e pelos judeus, surgem então os gregos como uma nova nação de estilo mágico. As formas meticulosamente estabelecidas para os atos singulares de sacrifícios e mistérios transformaram-se numa espécie de dogma relativo ao sentido geral dessas cerimônias. Os cultos podem substituir-se uns aos outros. Não são celebrados, propriamente, mas "se adere a eles". E a divindade do local converte-se, sem que ninguém se dê conta da importância dessa alteração, na divindade presente no local.

Se bem que o sincretismo seja, há longos anos, objeto de pesquisas, não se percebeu nitidamente o traço fundamental da sua evolução: em primeiro lugar, a conversão de Igrejas orientais em cultos ocidentais, e depois, com tendência contrária, o nascimento de Igrejas celebradoras de cultos. [1] A luta mais dura que o Cristianismo teve que travar, após ter, ele mesmo, caído vítima da pseudomorfose e haver dirigido a face da sua evolução espiritual para o Ocidente, não teve por adversário a autêntica religião "antiga", que ape-

---

(1) Por isso, apresenta-se o sincretismo como uma mixórdia amorfa de todas as religiões imagináveis. Nada mais errado do que isso! A morfogênese vai inicialmente do Oeste para o Leste e, depois, em direção oposta.

nas chegou a conhecer, e cujos cultos públicos, intimamente mortos havia muito tempo, já não exerciam nenhuma influência sobre as almas. Seu inimigo ferrenho era o paganismo ou grecismo, a essa altura transformado em uma nova e poderosa Igreja, oriunda do mesmo espírito que o próprio Cristianismo. Ao fim, não havia, na parte oriental do Império, apenas uma única Igreja celebradora de cultos, mas duas, e ao passo que uma delas consistia exclusivamente de congregações a reverenciarem o Cristo, veneravam os fiéis reunidos na outra, conscientemente, um e o mesmo princípio divino, sob milhares de nomes. Aí se manifestava o dever henoteísta para com a fé verdadeira, que proibia o reconhecimento da fé falsa. Os cultos "antigos" teriam admitido o culto a Jesus em seu meio. A Igreja celebradora de um culto tinha que atacar a Igreja de Jesus. Todas as grandes perseguições de cristãos — às quais correspondem exatamente as posteriores perseguições de pagãos — partiram da Igreja pagã, e não do Estado "romano". Tinham sentido político somente porquanto também a *Igreja dos cultos pagãos era, ao mesmo tempo, nação e pátria.* O sacramento supremo dessa Igreja foi o sacrifício oferendado ao imperador, e que correspondia inteiramente ao batismo cristão. Compreende-se muito bem o significado simbólico que tinham naqueles dias a exigência e a recusa de tais atos. Todas as Igrejas possuem sacramentos: ágapes sagrados, tais como o ato de beber *haoma*, entre os persas; o *passah* dos judeus; a santa ceia dos cristãos; e os ritos semelhantes dos cultos de Átis e de Mitras, bem como os rituais de batismo dos mandeus, dos cristãos, dos adeptos de Ísis e Cíbele. A comunidade dos neopitagóricos, fundada por volta de 50 a. C., tinha estreita afinidade com os essênios judeus e não pode, em absoluto, ser considerada uma escola filosófica de estilo "antigo". Tratava-se de uma autêntica ordem monástica, que não era a única a antecipar, dentro do sincretismo, os ideais dos ermitãos cristãos e dos dervixes islamitas.

O maior dentre os sucessores de Plotino, Jâmblico, esboçou finalmente, por volta do ano de 300, o imenso sistema de teologia ortodoxa e hierarquia eclesiástica, com seu rigoroso ritual, adaptado às finalidades dessa Igreja pagã. Seu discípulo Juliano devotou e até imolou a sua vida à obra de edificar essa Igreja para todo o sempre. Dez anos mais, e a Igreja pagã ter-se-ia tornado um fato histórico de

longa duração. Por fim, o Cristianismo herdou não somente o seu poder, mas também parcelas importantes da sua forma e do seu conteúdo. Afirmar que a Igreja romana se apossou da estrutura do Império romano não seria bem exato. Essa estrutura já era uma Igreja muito antes. Santo Agostinho ousou dizer que a verdadeira religião já existira antes do advento do Cristianismo, sob a forma da religião "antiga".

Os Judeus, os Caldeus e os Persas da Pré-Cultura

As primeiras precursoras da nova alma são as *religiões proféticas*, que apareceram em 700 a. C., aproximadamente, com grandioso fervor íntimo, opondo-se aos costumes bárbaros dos povos e de seus governantes. Também elas são um fenômeno comum a toda a região aramaica. Quanto mais penso em Amós, em Isaías, em Jeremias e, em seguida, em Zaratustra, tanto mais afinidade encontro entre eles. O que parece separá-los não é a sua nova fé, mas aquilo que combatem: os profetas lutam contra a religião selvagem do antigo Israel, que na realidade era todo o feixe de credos, ao passo que Zaratustra investia contra a velha fé védica, com as não menos grosseiras crendices do tipo heróico e *viking*.

Acho, porém, que essa grande era produziu ainda uma terceira religião profética. Podemos aventurar a hipótese de que também a religião "caldéia", com sua perspicácia astronômica e sua surpreendente interioridade, tenha nascido naquela mesma época, devido, igualmente, ao esforço de personalidades da categoria de um Isaías, que a plasmaram, utilizando os restos da velha religião babilônica. [1] Por volta do ano de 1000 a. C., os caldeus, tais quais os israelitas, eram um grupo de tribos de fala aramaica, radicadas ao sul de Sinear. Ainda hoje, a língua materna de Jesus é às vezes denominada de caldéia. Nos tempos dos Selêucidas, o nome designa uma vasta comunidade religiosa e, em especial, os seus sacerdotes. A religião caldéia é uma religião astral, ao contrário da babilônica da época anterior a Hamurábi.

---

(1) A religião caldéia é, como a talmúdica, uma das matérias de que mais se descuidaram os pesquisadores da história das religiões. Toda a atenção foi dirigida para a religião da cultura babilônica, considerando-se a caldéia como seu ponto final. Tal atitude exclui de antemão qualquer compreensão.

Representa a mais profunda interpretação que já foi dada ao Universo mágico, a saber, a caverna cósmica com o *kismet* que nela atua. Por isso, permaneceu, até ao fim das especulações judaicas e islamitas, o seu fundamento. Ela, e não a cultura babilônica, criou, depois do século VII a. C., a Astronomia como ciência exata, isto é, como técnica sacerdotal de observação, elaborada com admirável sagacidade. Finalmente anuncia-se o sentimento henoteísta. Para o grande Nabucodonosor, Marduque é o deus único, verdadeiro, da misericórdia, e Nabu, a velha divindade de Borsipa, é seu filho, a quem mandou encaminhar-se aos homens. Conservou-se a oração que Nabucodonosor dirigiu a Marduque, no dia da sua coroação. Quanto à sua profundeza e pureza, pode rivalizar com as melhores obras da poesia dos profetas israelitas.

O núcleo da doutrina profética já é mágico. Existe um único deus verdadeiro, como princípio do Bem, chame-se ele Iavé, Ormasde ou Marduque-Baal. As demais divindades são impotentes ou más. É a idéia mágica fundamental, a encerrar a suposição de uma luta histórica entre o Bem e o Mal, preponderando o poder do demônio na fase média e vencendo definitivamente o Bem no dia do Juízo Final. Os persas, os caldeus e os judeus têm em comum essa moralização da História Universal. Mas, devido a ela, já se dilui o conceito do povo autóctone, preparando-se o nascimento de nações mágicas, sem pátria terrena nem limites geográficos. Surge a idéia do povo eleito; mas compreende-se facilmente que os homens de raça vigorosa e, antes de mais nada, as estirpes nobres, rejeitassem tais pensamentos por demais eclesiásticos e, em oposição aos profetas, insistissem nas velhas e robustas crenças da tribo.

Mas o exílio babilônio criara uma enorme diferença entre os judeus e os persas, não no que se refere às últimas verdades da consciência religiosa, mas com relação a todos os fatos da vida real e, portanto, aos sentimentos mais profundos em face dessa vida. Os portadores da fé em Iavé haviam sido autorizados a regressar, e os sectários de Ormasde tinham dado tal permissão. Esta é a razão por que uma das duas religiões seja tão senhoril e a outra tão submissa. Leia-se Jeremias e compare-se com ele a grandiosa inscrição de Dario em Behistun. Que magnífico orgulho

de um rei por ter um deus triunfante! E como se nos afiguram desesperados os argumentos pelos quais os profetas de Israel procuram salvar em suas almas a imagem de seu Deus!

Ali, no exílio, onde, em virtude das vitórias persas, os olhares de todos os judeus se fixavam na doutrina de Zaratustra, o profetismo puro de Israel (Amós, Oséias, Isaías, Jeremias) transforma-se em profecia apocalíptica (Deutero--Isaías, Ezequiel, Zacarias). Todas as visões mais recentes do Filho do Homem, de Satanás, dos Arcanjos, dos Sete Céus, do Juízo Final, são concepções persas do sentimento universal comum. Em Isaías XLI, aparece o próprio Ciro, celebrado como o Messias. Recebeu o grande criador do segundo Isaías a sua iluminação de um adepto de Zaratustra? Convém, entretanto, considerar esse "retorno" também do ponto de vista de Babilônia. A grande massa dos judeus, população de raça vigorosa, tinha, na realidade, pouquíssima afeição a essa idéia de regresso, que, para ela, não passava de uma idéia, de um devaneio. Tratava-se, sem dúvida alguma, de um conjunto de sólidos camponeses e artesãos, com uma aristocracia rural em formação, que tranqüilamente se conservou nas suas propriedades. E essa parte do povo judeu vivia sob o governo de um príncipe próprio, o Resh Galuta, que tinha sua residência em Nehardéia. [1] Os que regressavam eram uma minoria, constituída por pessoas obstinadas ou fanáticas. Quem confundir esses colonos e seu destino com o Judaísmo em geral, [2] será incapaz de compreender o sentido profundo de todos os acontecimentos subseqüentes. O microcosmo judaico levava uma vida espiritual em separado; vida essa que toda a nação respeitava, mas da qual a maioria não tomava parte. No Oriente, a literatura apocalíptica, herdeira da profética, teve uma florescência esplêndida. Desse solo brotou uma autêntica poesia fol-

---

(1) Esse "Rei do Desterro" era, no império persa, uma personalidade de alto prestígio e considerável influência política. Não foi senão o Islã quem pôs fim ao seu reinado.

(2) Tal confusão ocorre tanto na teologia cristã como na judaica. Ambas diferem tão-somente na interpretação distinta da literatura israelita, que mais tarde, na Judéia, foi adaptada ao Judaísmo. A teologia cristã lhe dá uma orientação evangélica, ao passo que a judaica lhe confere caráter talmúdico.

clórica, da qual chegou até nós uma obra-prima, o livro de Jó, com sua mentalidade islamita e não judaica,[1] ao passo que grande número de contos e lendas, entre outros Judite, Tobite e Achikar, propagaram-se como motivos por todas as literaturas do mundo "árabe". Porém na Judéia prosperava, exclusivamente, a Lei. O espírito talmúdico manifestou-se pela primeira vez em Ezequiel.[2] A partir de 450 a. C., encarnou-se nos eruditos (*soferim*), encabeçados por Esdras. De 300 a. C. até 200 d. C., os Tannaim comentaram a Tora e, desse modo, desenvolveram a Mishna. Nem a aparição de Jesus nem tampouco a destruição do Templo lograram interromper essa ocupação abstrata. Jerusalém tornou-se a Meca dos crentes ortodoxos. A Lei e os Profetas — nisso resume-se, aproximadamente, a diferença entre a Judéia e a Mesopotâmia. Na teologia posterior dos persas e em todas as demais teologias mágicas, achamos unidas ambas as direções. Somente nos dois pontos em apreço, separaram-se elas topograficamente. As decisões de Jerusalém eram acatadas em toda parte. Resta, todavia, saber se efetivamente se lhes prestou obediência.

Faz-se, entretanto, necessário considerarmos ainda o seguinte fato: depois da época do exílio, a população judaica, como também a persa, aumentou enormemente. Os agrupamentos de tribos pequenas cresceram devido ao trabalho de missionários e a conversões espontâneas. Esta é a única forma de conquista de que é capaz uma nação sem território. Por esse motivo, é natural e óbvia para as religiões mágicas. Ora, tal movimento origina-se exclusivamente na Mesopotâmia. Manifestou-se nele um espírito apocalíptico e não talmúdico. Em Jerusalém, a Lei inventa sempre novos obstáculos para estorvar a admissão de infiéis. Não basta aos judeus de Jerusalém renunciarem às conversões. Nem sequer é lícito terem entre os seus antepassados um único pagão. É a mesma estreiteza que se evidencia nas congregações primitivas dos cristãos da Judéia, que se opunham a qualquer missão em terras pagãs. No Oriente, ninguém teria ventilado a idéia de traçar limites dessa espécie. Isso

(1) Mas um cérebro fariseu deturpou-o em seguida pela interpolação dos capítulos 32 a 37.

(2) Capítulos 40 e seguintes.

estaria em contradição com o conceito da nação mágica Mas é precisamente dessa mentalidade que deriva a superioridade intelectual do vasto Oriente.

A destruição de Jerusalém feriu apenas uma pequeníssima parte da nação, e justamente a menos significante no sentido político e espiritual. Não é verdade que o povo tenha vivido desde então "na diáspora". Havia vários séculos, viviam os judeus — e não só eles, mas também os persas e muitos outros povos — de um modo que não dependia de nenhum território fixo. A guerra de Vespasiano, dirigida unicamente contra a Judéia, foi uma libertação do Judaísmo. Pois, em primeiro lugar, anulou a pretensão daqueles que habitavam esse minúsculo país, de serem a nação propriamente dita, acabando assim com a identificação entre a sua árida intelectualidade e a vida anímica do resto. A investigação erudita, a escolástica, o misticismo das escolas orientais, recobram seus direitos. E, em segundo lugar, salvou a referida guerra a religião judaica do perigo da pseudomorfose, ao qual o Cristianismo sucumbiu na mesma época.

Mas a apocalíptica, forma expressiva de uma humanidade desprovida de cidades e avessa a elas, alcançou igualmente e muito depressa o seu fim dentro da Sinagoga, depois de ter passado por uma florescência maravilhosa sob o impacto da catástrofe. Quando se decidiu que a doutrina de Jesus não acarretaria nenhuma reforma do Judaísmo, mas se transformaria em uma nova religião, e quando, por volta do ano 100 d. C., foi estabelecida a fórmula da maldição diária contra os judeu-cristãos, vinculou-se a apocalíptica, para o escasso tempo de vida que ainda lhe restava, à religião mais jovem.

Jesus

O fator incomparável que eleva o incipiente Cristianismo acima de todas as demais religiões dessa fecunda primavera é a figura de Jesus. Nas grandes criações daqueles anos, não há nada que se lhe possa igualar. Quem, a essa altura dos acontecimentos, lesse e ouvisse a história da Paixão, tal como ocorrera pouco antes — a derradeira entrada em Jerusalém, a Última Ceia trágica, o momento do desespero em

Getessêmane, e a morte na cruz — tinha de considerar banais e vazias quaisquer lendas e aventuras sacras de Mitras, de Átis e de Osíris. O Cristianismo é a única religião da História Universal na qual um destino humano do presente imediato se tenha tornado símbolo e centro da Criação inteira. Uma excitação imensa, igual àquela que o mundo germânico chegou a conhecer ao fim do primeiro milênio da nossa era, passou então por todo o território aramaico. A alma mágica despertou. O que nas religiões mágicas era como que um pressentimento, o que nos tempos de Alexandre se esboçava em seus contornos metafísicos, cumpria-se nesse momento. E tal cumprimento provocou com indizível força a sensação primária da angústia. Nessa madrugada da consciência universal da cultura mágica, consciência ainda vaga, temerosa, incerta de si mesma, um olhar novo foi fixar-se no iminente fim do mundo. Todo e qualquer espírito profundo estremecia sob a impressão de um sem-número de revelações, milagres, últimas perspectivas dos arcanos das coisas. Pensava-se, vivia-se em imagens apocalípticas. A realidade convertia-se em aparência. Estranhas e pavorosas visões passavam de boca em boca. Liam-se tratados confusos, enigmáticos, que eram compreendidos imediatamente, devido a uma absoluta certeza íntima. Essas visões têm semelhança com os vultos terríveis que enfeitam os portais das catedrais românicas da França, e que igualmente não são "arte", mas medo petrificado. Toda gente conhecia esses anjos e demônios, essas ascensões ao Céu, essas descidas ao Inferno, realizadas por seres divinos, o homem primário ou o segundo Adão, o emissário de Deus, o Salvador dos últimos dias, o Filho do Homem, a Cidade Eterna, o Juízo Final.

Nessa época de tensão formidável, crescente de ano em ano, nasce também, quase simultaneamente com Jesus, e ao lado de inúmeras congregações ou seitas, a religião mandéia, baseada na idéia da redenção, e cujo fundador ou origem ignoramos. Ao que parece, tinha muita afinidade com a crença popular do judaísmo sírio, em que pesasse o seu ódio ao judaísmo de Jerusalém e a sua preferência pelas concepções persas, relativas à salvação. Saem agora à luz um fragmento após outro dos seus magníficos livros. "Ele", o filho do homem, o salvador enviado às profundezas e que deverá ser salvo também, aparece em todos esses tratados

como a última esperança. No livro de João fala o Pai, erguido na morada da perfeição, envolto em esplendor, a seu filho: "Meu filho, sê meu mensageiro. Encaminha-te ao mundo das trevas, onde não há nenhum raio de luz." E o filho exclama: "Ó Pai da grandeza, que pecado cometi, que me envies às profundezas?" E por último: "Sem mácula, ascendi. Não existe em mim nem defeito nem falta." É provável que as origens da nova religião estejam perdidas para sempre. Mas um vulto histórico do Mandeísmo salienta-se com emocionante nitidez. É uma figura tão trágica quanto o próprio Jesus, nos seus propósitos e na sua morte. Refiro-me a João Batista. Quase desligado do Judaísmo, inspirado por violento ódio ao espírito de Jerusalém — ódio que corresponde perfeitamente ao que os autênticos russos sentiam contra Petersburgo —, pregava ele o fim do mundo e a vinda de Barnasha, o filho do homem, que já tão seria o prometido Messias nacional dos judeus, mas o portador de uma tocha a incendiar o mundo. [1] Jesus foi ter com ele e tornou-se um dos seus discípulos. Tinha trinta anos quando sua alma desabrochou. Daí por diante, o mundo das idéias *apocalípticas* e, sobretudo, mandéias prevaleceu na sua consciência. Assim percorreu o seu país, na plenitude do espírito profético. Mas esse país era a Palestina. Jesus nascera no Império "antigo" e vivia sob os olhos do Judaísmo de Jerusalém. E bastava que sua alma, sob o impacto da sua missão, desviasse-se um pouco da contemplação interior e fixasse o olhar no que havia a seu redor, para que logo se chocasse com as realidades do Estado romano e do Fariseísmo. A repugnância que lhe causava tal ideal rígido, egoísta, repugnância que todos os mandeus e, sem dúvida alguma, a classe rural judia do vasto Oriente sentiam da mesma forma, é o característico principal e constante dos seus

------

(1) No Novo Testamento, que recebeu a sua redação definitiva no território do pensamento ocidental e "antigo", já não são compreendidas a religião mandéia e a seita dos discípulos de João, ligada a ela, como em geral parecem olvidados quaisquer elementos orientais. Existe, ademais, sensível hostilidade entre a congregação de João, bastante numerosa naqueles dias, e os primeiros cristãos. Os mandeus rejeitaram energicamente tanto o Judaísmo quanto o Cristianismo. Para eles, Jesus era um falso Messias. No seu *Apocalipse do Senhor da Grandeza* anuncia-se ainda a vinda do Enosh.

discursos. Tinha pavor daquele mistifório de fórmulas racionalistas, que se gabavam de ser o único caminho à salvação.

Aí se levantava a Lei contra os Profetas. Mas, quando Jesus foi levado à presença de Pilatos, enfrentaram-se, direta e irreconciliavelmente, *o mundo dos fatos e o mundo das verdades*, entrando num conflito de tamanha clareza e gravidade simbólica que não há nenhuma cena comparável em toda a História Universal. Na célebre pergunta do procurador romano: "Que é verdade?", está encerrado todo o sentido da História, o valor exclusivo da ação, a supremacia do Estado, da guerra, do sangue, toda a onipotência do êxito, o orgulho originado por um destino grandioso. A isso respondeu, não a boca de Jesus, mas sim o sentimento silencioso, fazendo outra pergunta, a pergunta decisiva de toda a religiosidade: "Que é realidade?" Para Pilatos, a realidade era tudo; para o próprio Jesus, nada. Não pode ser outra a posição da genuína religiosidade em face da História e das potências. A Religião não pode julgar de outro modo a vida ativa, e se agisse diferentemente cessaria de ser religião e sucumbiria, ela mesma, ao espírito da História. "*Meu reino não é deste mundo*" — eis a última palavra, da qual coisa alguma se pode tirar por meio de interpretações. Por ela, cada um pode verificar o lugar que lhe determinaram o nascimento e a natureza. Não existe nenhuma ponte entre o tempo dirigido e a eternidade intemporal, entre o curso da História e a prevalência de uma ordem divina, em cuja estrutura a "disposição de Deus" significa o máximo de causalidade. Eis o sentido derradeiro daquele momento em que se achavam frente a frente Pilatos e Jesus. Num dos dois mundos, no mundo histórico, o romano mandou crucificar o galileu; este era o seu destino. No outro mundo, Roma caiu vítima da maldição, e a Cruz ergueu-se como garantia da redenção; esta era a "vontade de Deus". [1]

A Religião é metafísica e nada mais: *credo, quia absurdum*. Trata-se no seu caso de metafísica vivida, do impensável como certeza, do sobrenatural como aconteci-

---

(1) A concepção deste livro é histórica. Ele reconhece, portanto, o ponto de vista contrário como um fato. A concepção religiosa, por sua vez, tem de julgar a si própria como verdadeira, ao passo que, necessariamente, tachará qualquer outra de falsa. É impossível evitar tal discrepância.

mento, da vida num mundo irreal, porém verdadeiro. Jesus não viveu nenhum instante de outro modo. Não foi nenhum predicador moralista. Considerar a moral como a finalidade da Religião significaria desconhecer essa última. Isso seria "século XIX", iluminismo, mentalidade humanista, filistéia. Atribuir a Jesus propósitos sociais equivaleria a blasfêmia. Sua doutrina era exclusivamente a revelação das últimas coisas, cujas imagens o absorviam ininterruptamente: o advento de uma era nova; a vinda ao mundo do emissário de Deus; o Juízo Final; um novo Céu e uma nova Terra.[1,2] "Olhai os lírios do campo" quer dizer: não vos preocupeis nem com riquezas nem com pobrezas, que ligam, ambas, a alma aos cuidados deste mundo. "Ou se serve a Deus ou a Mammon" — nessa frase, Mammon refere-se à realidade inteira. Mesquinha e covarde seria toda interpretação que procurasse tirar a grandeza dessa exigência. Jesus não teria percebido nenhuma diferença entre o trabalho em prol da riqueza particular e o outro, pelo conforto social "de todos". Seu horror à riqueza, tanto como a renúncia à propriedade, proferida pela congregação primitiva de Jerusalém — que era uma ordem austera e não um clube de socialistas — revelam a mais veemente oposição a qualquer "espírito social". Tais convicções provêm de uma atitude de pessoas para as quais a situação exterior não é tudo, mas, simplesmente, nada. Não procedem de uma apreciação exclusiva do bem-estar terreno, e sim do desprezo absoluto a ele.

A Doutrina de Jesus. São Paulo

Entre os amigos e discípulos, aniquilados psiquicamente pelo terrível final da viagem a Jerusalém, espalhou-se poucos

———

(1) É por isso que o trecho de Marcos XIII, tirado de um livro ainda mais velho, parece-me o exemplo mais autêntico de um diálogo do tipo daqueles que Jesus mantinha todos os dias. O mesmo se aplica às referências inestimáveis de Papias, que, por volta de 140 d. C., ainda conseguiu compilar bom número de tradições orais. O pouco que se conservou da sua obra, é amplamente suficiente para dar-nos a conhecer o teor apocalíptico dos colóquios diários de Jesus. Mas, quando a sua doutrina se transformou na doutrina relativa a ele, ocorreu que também o material contido nos seus discursos fosse transferido para o relato da sua aparição. Nesse único ponto, a imagem apresentada pelos Evangelhos é, necessariamente, falsa.

(2) Veja a nota da página 330. (H. W.)

dias após a notícia da ressurreição e reaparição de Jesus. Os homens de épocas posteriores nunca poderão sentir inteiramente o que isso significava para aquelas almas e aqueles tempos. Era o cumprimento das esperanças de toda a apocalíptica dessa primeira fase da era mágica. Ao fim do *aion* presente, acontecera a ascensão do Redentor redimido, do segundo Adão, do Saoshyant, Enosh, Barnasha, ou como quer que o denominassem. Ocorrera a sua entrada no reino luminoso do Pai. Os contemporâneos achavam-se no ponto decisivo da história da Salvação. Tal certeza modificou por completo a concepção cósmica daquele grupinho. "Sua" doutrina, tal como brotara da Sua nobre e suave natureza, Seu sentimento íntimo pela relação entre o homem e Deus, e pelos tempos em geral, esse sentimento perfeitamente expressado pela palavra "amor", tudo isso recuou ao segundo plano. Em seu lugar colocou-se a *doutrina relativa a Ele.* O Mestre, como o "Ressuscitado", tornou-se então uma figura nova no conjunto da apocalíptica, figura importantíssima, terminativa. Mas, desse modo, a imagem do futuro convertera-se numa imagem de recordação. Em vez de um olhar incerto, dirigido a regiões distantes, oferecia-se uma parcela de um presente emocionante; em vez da expectativa temerosa, a segurança aliviadora; em vez de uma lenda, um destino humano presenciado por todos. Era realmente uma "boa nova", a que transmitiam esses homens. Mas a quem?

Os companheiros mais antigos de Jesus, os que se radicaram em Jerusalém, formando a congregação da fase final e freqüentando o Templo, consideravam Jesus como o Messias dos tradicionais livros sagrados, e que devia vir exclusivamente para o povo judeu, no sentido anterior de uma coletividade tribal. Todas as demais terras aramaicas aguardavam o redentor do *mundo,* o Salvador, o Filho do Homem, anunciado por numerosos tratados apocalípticos, de concepção judia, persa, caldéia ou mandéia.

Entre os partidários posteriores de Jesus, havia muitos que professavam uma mentalidade puramente mágica e trabalhavam de missionários em épocas bastante anteriores a São Paulo. Mas o problema principal — muito mais importante do que a disputa entre a Judéia e o mundo — era o de saber se a doutrina de Jesus devia orientar-se no sentido do Oriente ou do Ocidente. Em estreito contato com a Igreja persa ou com a sincretista, que, a essa altura dos acontecimentos, estavam ambas a ponto de consolidar-se?

Acerca de tudo isso decidiu São Paulo, a primeira personalidade imponente do movimento novo. Foi ele o pri-

meiro a entender não só verdades, mas também fatos. Depois de uma conversão, semelhante àquelas que então sucediam amiudadamente, encaminhou-se às numerosas comunidadezinhas do Ocidente, a fim de plasmar com esse material uma Igreja que levasse o seu cunho pessoal. São Paulo foi rabino pelo espírito e apocalíptico pelo sentimento. Reconhecia o Judaísmo, porém apenas como pré-história. Em conseqüência disso, existiam daí por diante duas religiões mágicas com o mesmo livro sacro; a saber, o Velho Testamento. Mas, disso fazia parte uma dupla *halacha;* a primeira, norteada pelo Talmude e desenvolvida pelos Tannaim de Jerusalém, a partir de 300 a. C., e a segunda, fundada por São Paulo e aperfeiçoada pelos Padres da Igreja, com o Evangelho como norte. E aquela vastidão de representações apocalípticas, que então circulavam em toda parte, com suas promessas da iminente chegada de um salvador do mundo, foi condensada por São Paulo na certidão da redenção, tal como fora revelada a ele, exclusiva e diretamente, nas proximidades de Damasco. "Jesus é o Salvador, e Paulo, seu profeta", eis o conteúdo total do seu vaticínio.

Com a figura de Paulo, o *homem da cidade* aparece pela primeira vez nesse círculo. E com ele surge a "Inteligência". Foi ele o primeiro a enxergar a experiência íntima da ressurreição como um problema. A beata visão dos discípulos rústicos transformou-se na sua cabeça em um conflito de princípios espirituais. Quanta diferença não existe entre a luta de Getessêmane e a hora de Damasco! É a mesma diferença que separa a criança do homem, a angústia da alma da resolução do intelecto, a aceitação resignada da morte da decisão de mudar de partido. Os antigos adeptos de Jesus simplesmente não podiam compreender tal atitude. Provavelmente escutaram, apavorados e entristecidos, a argumentação de Paulo. Sua imagem viva de Jesus — com o qual Paulo jamais tivera contato pessoal — empalidecia em face da luz crua dos conceitos e axiomas. A partir de então, as sagradas reminiscências converteram-se num sistema de escola. Mas São Paulo tinha uma noção muito exata, no que tangia ao verdadeiro torrão natal das suas idéias. Por isso, fez todas as suas viagens de missionário em direção ao Ocidente, sem prestar nenhuma atenção ao Oriente. Nunca ultrapassou os limites do território do Estado "antigo". Por que foi a Roma e a Corinto, porém não

a Edessa e a Ctesifonte? E por que visitou exclusivamente as cidades, sem nunca ir de aldeia em aldeia? Paulo provocou sozinho tal evolução das coisas. Sua energia prática não levou em consideração os sentimentos de todos os outros. Surgiu em seguida um tremendo perigo, apenas conjurado pela juventude e o vigor robusto do incipiente Cristianismo; refiro-me ao fato de que a população felá das antigas metrópoles apossou-se avidamente da nova religião, deixando nela vestígios visíveis. Ora, tudo isso permanecia muito distante da personalidade de Jesus, que vivera em estreita ligação com a terra e com os homens que a habitavam. Jesus nem sequer chegou a perceber a pseudomorfose em cujo centro nascera. Não trazia em sua alma o menor traço dela.

Nos círculos que rodeavam São Paulo, originou-se também a segunda criação que determinou, essencialmente, a estrutura da nova Igreja. À ação individual de uma personalidade, São Marcos, deve-se o fato da existência dos Evangelhos, [1] posto que a figura e a história de Jesus clamassem por uma apresentação poética. Era óbvio que um dia tivessem de surgir escritos importantes a esse respeito. Mas o espírito dos que haviam convivido com Jesus e o espírito do Oriente em geral teriam, naturalmente, produzido uma coleção canônica das sentenças do Mestre, coleção a ser completada, encerrada e comentada por ocasião dos concílios, e à qual se acrescentasse um apocalipse de Jesus, com sua contínua presença como núcleo. O Evangelho de São Marcos, redigido por volta do ano de 65 d. C., simultaneamente com as últimas epístolas de São Paulo, e como estas, em língua grega, acabou com os germes de tal literatura. Deve-se essa obra ao desejo de certos círculos paulinos, afeitos à literatura, os quais jamais haviam ouvido nenhum relato direto de companheiros de Jesus. É uma imagem apocalíptica da vida do Salvador, esboçada de longe. A experiência imediata é substituída pela narrativa, que é tão

---

(1) Os pesquisadores que travam disputas por demais eruditas sobre um Protomarcos, a fonte Q, a fonte dos doze etc., esquecem o que há, nesse caso, de totalmente inédito. O Evangelho de São Marcos é o primeiro "livro" do Cristianismo; uma obra organizada segundo um plano, uma unidade. Tais obras não são nunca o resultado natural de uma evolução, mas o mérito de um indivíduo. A obra da qual estamos tratando neste momento alterou, certamente, o rumo da História.

singela e tão sincera que mal se nota a tendência apocalíptica.[1] Não obstante, forma essa tendência a base do conjunto. O assunto do livro não são as palavras de Jesus, mas a doutrina relativa a Ele, na sua concepção paulina. O primeiro livro cristão tem sua origem na criação de Paulo, mas esta torna-se pouco depois inimaginável sem a referida obra e suas sucessoras. Pois, nesse momento, surgiu o que São Paulo, escolástico fervoroso, jamais quisera provocar, a *Igreja da nação cristã, com seu culto peculiar*, resultado inevitável da própria direção das atividades do Apóstolo.

Em torno do nascimento de Jesus, a respeito do qual os discípulos nada sabiam, formou-se uma história da infância. Essa ainda não aparece em *São Marcos*. Verdade é que, já no apocalipse dos antigos persas, o Saoshyant, como salvador dos últimos dias, tinha sido dado à luz por uma virgem. Mas o novo mito ocidental teve um significado muito diverso e conseqüências incalculáveis, porquanto, na área da pseudomorfose, outra figura ergueu-se daí por diante, ao lado de Jesus, o filho, e muito acima dele; a figura da Mãe de Deus, da Mãe divina, a representar outro destino humano de tamanha singeleza, tão comovente e tão poderoso, que superou e por fim absorveu os destinos dos milhares de virgens e mães do sincretismo, das Ísis, Tanite, Cíbele, Deméter, tanto como os seus mistérios de parto e de sofrimento.

Mas São Paulo e São Marcos decidiram ainda outra questão cuja importância não é possível exagerar. Como resultado da sua missão, o grego chegou a ser a língua da Igreja e de sua Escritura Sagrada, sobretudo no primeiro Evangelho. Perdeu-se o contato com a alma da população aramaica da terra materna do movimento. A partir de então, as duas Igrejas — a cristã e a sincretista — usavam o mesmo idioma. Tinham a mesma tradição intelectual, os mesmos tesouros bibliográficos das mesmas escolas. As literaturas aramaicas do Oriente, literaturas muito mais autóctones e genuinamente mágicas, redigidas e pensadas na lín-

---

(1) Marcos *é*, propriamente, *o* Evangelho. Depois de São Marcos, vêm os tratados partidários, tais como *São Lucas* e *São Mateus*. O tom do relato transforma-se no estilo da lenda, e indo muito além de *São João* e dos evangelhos hebreus, chega-se às novelas de Jesus, como são os evangelhos de Pedro e Jacó.

gua de Jesus e de seus discípulos, ficaram, desde aqueles tempos, impedidas de influírem na vida da Igreja.

João — Marcião

O último passo nessa direção devia ser dado por Marcião, homem que igualava a São Paulo, no que se referia ao talento organizador, e superava-o amplamente, quanto à energia morfogenética do espírito. Mas era inferior a ele em senso das realidades e das possibilidades, e por isso fracassou, não obstante o vôo grandioso das suas intenções. [1] Marcião considerou a criação de São Paulo, com todas as suas conseqüências, apenas como a base sobre a qual se pudesse fundar a religião propriamente redentora. Paulo, o profeta, declarara que o Velho Testamento estava cumprido e encerrado. Marcião, o fundador de um novo credo, julgou-o obsoleto e caduco. Queria eliminar os restos derradeiros de tudo quanto fosse judaico. Como todos os autênticos fundadores de religiões e todas as épocas fecundas no campo religioso, transformou Marcião os velhos deuses em potências réprobas Jeová, como deus criador, é o princípio "justo" e, portanto, mau; [2] Jesus, como encarnação do deus salvador nessa criação ruim, é o princípio "estranho", quer dizer, bom.

Mas a essa doutrina inédita correspondia também um novo livro sagrado. Até então, a "Lei e os Profetas", a Bíblia do deus judeu, haviam sido canônicos. Os cristãos agarravam-se, pois, a um livro demoníaco. Marcião opôs a este a Bíblia do Salvador, colocando em lugar da Tora o Evangelho — uno e verdadeiro — que ele mesmo construiu, servindo-se para isso de vários evangelhos parciais, estropiados e deturpados, na sua opinião. Em seguida, substituiu os profetas israelitas pelas epístolas de Paulo, único profeta de Jesus. Desse modo, Marcião tornou-se o próprio criador do Novo Testamento. Mas, precisamente por essa razão, carece ser citada neste lugar aquela figura que tem estreita afinidade

(1) Marcião viveu, aproximadamente, de 85 a 155 d. C.

(2) Um dos pensamentos mais profundos de toda a história das Religiões, e que sempre permanecerá incompreensível ao piedoso homem comum, é esse raciocínio de Marcião, que equipara o "Justo" com o Mal e, dessa forma, cria uma oposição entre a lei do Velho Testamento e o evangelho do Novo.

com ele, a figura de um misterioso desconhecido, o qual, pouco antes, redigira o Evangelho, "segundo São João". Com essa obra, não queria nem aumentar nem substituir os Evangelhos propriamente ditos, mas se propunha, em plena consciência, e à diferença de São Marcos, produzir algo totalmente novo, o primeiro "livro sagrado" da literatura cristã, o Alcorão da nova religião. [1] A idéia da iminência do fim do mundo, idéia essa que enchia a alma de Jesus, e que ainda aceitavam Paulo e Marcos, é abandonada por "João" e por Marcião. A apocalíptica chegou ao seu fim. Começava o misticismo. O conteúdo não é nem a doutrina de Jesus, nem a paulina, relativa à Sua personalidade, mas o mistério do Universo, da caverna cósmica. Já não se trata de nenhum evangelho. Em vez do vulto do Salvador, o princípio do *logos* torna-se sentido e centro dos acontecimentos. Também se rejeita a história da infância: um deus não nasce, mas existe e passeia pela Terra, assumindo a configuração de um homem. E esse deus é uma trindade: Deus, o espírito de Deus, a palavra de Deus. Esse livro sagrado do Cristianismo original contém pela primeira vez o *problema mágico da substância*, que representa a preocupação exclusiva dos séculos subseqüentes e finalmente acarreta a subdivisão da religião em três Igrejas. Acha-se mais perto daquela solução — podemos tirar diversas conclusões deste fato — que o Oriente nestoriano defendeu como verdadeira. Apesar da palavra grega *logos*, ou justamente por causa dela, é o mais "oriental" dos Evangelhos. Acresce a isso que não admite a Jesus como portador da revelação última e total. Ele é o segundo emissário. Mas há de vir outro ainda (XIV, 16, 26; XV, 26). Eis a estranha doutrina, pronunciada pelo próprio Jesus. É o que há de decisivo nesse livro enigmático. Aí se descortina de repente a fé do Oriente mágico. Enquanto o *logos* não se for, o *paracleto* não poderá vir [2] (XVI, 7), mas entre ambos estende-se o último *aion*, o reino de Arimânio (XIV, 30). A Igreja da pseudomorfose, dominada pelo espírito paulino, combateu por muito tempo

---

(1) Mais uma vez, como em São Marcos, não importa saber quais foram as suas bases prévias, mas como pôde surgir a idéia completamente inédita de tal livro, que antecipa e possibilita o plano marciônico de uma Bíblia cristã.

(2) *Vohu Mano*, o espírito da verdade, na figura de Saoshyant.

o Evangelho de São João e somente o reconheceu, depois que a doutrina escabrosa, obscuramente indicada, foi encoberta sob uma interpretação paulina. Por volta de 245 d. C., Mani — que estava familiarizado com as correntes do Cristianismo oriental[1] — rejeitou na sua grandiosa criação religiosa, o Jesus humano, de São Paulo, declarando-o diabólico. Em seguida, reconheceu como verdadeiro Jesus o *logos* de São João, enquanto se qualificava, a si mesmo, de *paracleto*. Em Cartago, Santo Agostinho professou o maniqueísmo. É altamente significativo que ambos esses movimentos se tenham ao fim fundido com o de Marcião.

Mas voltemos a este. Ele levou a cabo a idéia de "João" e criou uma Bíblia cristã. Como Paulo, antes dele, e como Atanásio, depois, foi um salvador do Cristianismo, num momento em que a religião ameaçava cindir-se. A grandeza das suas idéias não fica diminuída pelo fato de a fusão ter-se realizado, não em virtude delas, mas pela resistência oposta a elas. A Igreja católica dos primeiros tempos, isto é, a Igreja da pseudomorfose, originou-se na sua forma imponente só em 190, aproximadamente, devido à necessidade de rechaçar o ataque da Igreja marciônica, cuja organização copiou inteiramente, como também substituiu a Bíblia de Marcião por outra, disposta de maneira idêntica: com os Evangelhos e as epístolas dos Apóstolos, que então foram unidas com a Lei e os Profetas. Por último, combateu ainda a terceira obra de Marcião, a sua doutrina da Salvação, iniciando a formação de uma teologia própria, alicerçada na posição do problema, tal como o apresentara o adversário.

Igreja Pagã e Igreja Cristã

Mas essa evolução verificou-se exclusivamente no território "antigo". Na margem ocidental da jovem cultura, achavam-se os cultos pagãos, a Igreja de Jesus, levada ali por São Paulo, e os judeus de fala grega, à maneira de Filo; e esses três elementos confundiam-se de tal forma, lingüística e literariamente, que o terceiro sucumbiu, ainda antes do fim do século I, ao Cristianismo, o qual, junto com o Hele-

---

(1) Também Bardesanes e o sistema dos Atos de Tomás têm afinidade com Mani e com "João".

nismo, desenvolveu uma filosofia primitiva comum. No território de língua aramaica, porém, desde o Orontes até ao Tigre, o Judaísmo e os persas, ambos empenhados em criarem, no Talmude e no Avesta, uma teologia e uma escolástica de caráter rigoroso, encontravam-se em estreito intercâmbio. As duas teologias exerceram, a partir do século IV, fortíssima influência sobre o Cristianismo de língua aramaica, oposto ao Cristianismo da pseudomorfose, até que aquele se separasse deste, assumindo a forma da Igreja nestoriana.

Em face de tudo isso, constitui a pseudomorfose um campo completamente uniforme, onde floresce a aceitação mágica do credo (*pistis*), bem como a convicção metafísica (*gnosis*). A forma ocidental da fé mágica foi estabelecida para os cristãos por Irineu e, sobretudo, por Tertuliano. O célebre *Credo quia absurdum*, professado por esse último, é a essência de tal certeza da fé. A isso correspondem entre os pagãos, Plotino nas *Enéiadas*, e Porfírio, especialmente no tratado *Sobre o Retorno da Alma de Deus*. Mas também para os grandes escolásticos da Igreja pagã, há o pai (*nus*), o filho e o ser intermédio, assim como, para Filo, já existira o *logos* como filho primogênito e segundo deus. Plotino e Orígenes, um e outro discípulos do mesmo mestre, mostram que a escolástica da pseudomorfose consiste em desenvolver os conceitos e os pensamentos mágicos à base de textos platônicos e aristotélicos, por meio de uma interpretação sistematicamente contrária.

O conceito central de todo o pensamento da pseudomorfose é o *logos*, que, na sua aplicação e no seu desenvolvimento, é o símbolo fiel da mesma. Não se pode afirmar que haja nisso uma influência do pensamento grego ("antigo"). A essa altura, não vivia nenhum homem em cuja disposição mental coubesse o conceito heraclítico ou estóico do *logos*. Mas tampouco promoveram as diferentes teologias avizinhadas em Alexandria a evolução pura daquela grandeza mágica, a que se referia o conceito do *logos*, e que nas concepções persas ou caldéias desempenhava um papel tão decisivo, sob a denominação de espírito ou palavra de Deus, quanto atribuía a teoria judaica aos termos de *ruach* e *memra*. Com a teoria do *logos*, ocorreu que uma fórmula "antiga", depois de passar por Filo e pelo Evangelho de São João — cuja influência eterna sobre o Ocidente se realizou no terreno da

Escolástica —, convertesse-se, não só num elemento do misticismo cristão, mas, finalmente, num dogma. Isso era inevitável. Tal dogma de ambas as Igrejas é o aspecto da ciência que corresponde perfeitamente ao aspecto da fé, representado, de uma parte, pelos cultos sincretistas, e de outra, pelos cultos de Maria e dos Santos. Contra ambas essas coisas — o dogma e o culto — levantou-se o sentimento oriental, a partir do século IV.

Em forma visível, a história desses pensamentos e conceitos repete-se na história da arquitetura mágica.[1]

---

(1) A esse respeito, veja páginas 135 e seguintes.

PROBLEMAS DA CULTURA ÁRABE:

A ALMA MÁGICA

O Dualismo da Caverna Cósmica

O MUNDO, tal como se desdobra diante da vigilância mágica, possui uma espécie de extensão que pode ser qualificada de *caverna*, [1] ainda que seja muito difícil para o homem do Ocidente descobrir na sua provisão de conceitos uma palavra sequer que possa evocar, até certo ponto, o sentido do "espaço" mágico. Na Antiguidade conhecemos aquela oposição entre a matéria e a forma, e que domina toda a consciência vigilante. Na cultura ocidental, depara-se-nos a oposição entre a força e a massa. Mas, naquela, a tensão perde-se no pequeno e no pormenor, ao passo que, nesta, descarrega-se em linhas de efeitos. Na *caverna cósmica*, porém, a tensão perdura, flutuando, nas vicissitudes de uma luta incerta, e assim se eleva às alturas desse *protodualismo* — "semítico" — que, sob mil aparências, e todavia sempre o mesmo, enche o mundo mágico. A luz penetra na caverna, reagindo contra as trevas (João I, 5). Ambas são substâncias mágicas. O que há acima de nós e o que existe em baixo, o Céu e a Terra, transformam-se em potências essenciais, a travarem combates entre si. Mas esses conflitos da sensibilidade primária confundem-se com os que têm sua

---

(1) Segundo uma expressão de Leo Frobenino, *Paideuma* (1920), página 92.

origem no intelecto meditativo e avaliador; a saber, os conflitos entre o Bem e o Mal, entre Deus e Satanás.

Mais importante do que tudo isso afigura-se-nos, entretanto, a oposição entre *o espírito e a alma* — em hebraico: *ruach* e *nephesh;* em persa: *ahu* e *urvan;* em mandeu: *monuhmed* e *gyan;* em grego: *pneuma* e *psyche* — oposição essa que desponta pela primeira vez no sentimento fundamental de todas as religiões proféticas, para, em seguida, impregnar toda a apocalíptica, e, finalmente, para formar e orientar quaisquer concepções do Universo, na cultura despertada. Encontramo-la em Filo, Paulo e Plotino, nos gnósticos e nos mandeus, na obra de Santo Agostinho e no Avesta, no Islã e na Cabala. *Ruach* significa, originalmente, o vento, e *nephesh,* o alento. A *nephesh* tem sempre alguma afinidade com o corpo e o elemento terreno, com o que há "em baixo", com o Mal, com as trevas. Seu afã é "subir". A *ruach* faz parte do divino, das alturas, da luz. Ao descer até ao homem, provoca nele o heroísmo (Sansão), a ira sagrada (Elias), a iluminação do juiz que pronuncia sentença (Salomão), [1] bem como todos os tipos de profecia ou êxtase. É derramada sobre o homem. [2] A partir de Isaías XI, 2, o Messias é a encarnação da *ruach.* Para São Paulo (I, Corint. XV), o sentido da ressurreição encontra-se na oposição entre um corpo psíquico e um corpo pneumático, e essa oposição é para ele, tanto como para Filo e o Apocalipse de Baruch, idêntica à que separa o Céu e a Terra, a luz e as trevas. Para São Paulo, o Salvador é a *pneuma* celeste. No Evangelho de São João, Ele, como *logos,* confunde-se com a luz. No Neoplatonismo, aparece sob a forma de *nus* ou todo-uno, segundo o uso antigo do termo, em contraste com a *physis.* São Paulo e Filo equipararam o espírito e a carne ao Bem e ao Mal, em conformidade com a divisão "antiga", ocidental, dos conceitos, ao passo que Santo Agostinho, como maniqueu, opõe ambos, que são maus por índole, a Deus, que é o único bem; sua divisão de conceitos é de estilo persa, oriental, e sobre ela funda-se a sua doutrina da Graça, que se desenvolveu também, independentemente dele, porém de forma igual, no Islã.

---

(1) Nisso se alicerçam a idéia e a prática do Direito mágico.

(2) Isaías XXXII, 15; Esdras XIV, 39; História dos Apóstolos II.

Mas as almas, lá nas profundezas, são avulsas; o *pneuma*, por sua vez, é uno e imutável. O homem possui uma alma, mas apenas participa do espírito da luz e do bem. Ao passo que o homem faustiano é *um eu*, é o homem mágico, com seu ser espiritual, apenas *uma parcela de um "nós" pneumático*, que, descendo das alturas, é um e o mesmo em todos os que tomem parte dele. Os nossos métodos de conhecimento, baseados no juízo próprio de alguns indivíduos, são para ele loucura e cegueira; os resultados de tal ciência não passam de obra do Demônio, que confunde o espírito e ilude-o, quanto aos seus talentos e objetivos. Nisso reside o segredo derradeiro, incompreensível para nós, do pensamento mágico no seu universo cavernal. A impossibilidade de um eu pensante, crente, sapiente é a base sobre a qual repousam todas as representações fundamentais dessas religiões Desse sentimento primordial, irremomível, que quaisquer conversões, iluminações e meditações conseguem alterar apenas, no que se refere à sua expressão, porém nunca com relação ao seu tipo, originou-se necessariamente a idéia do mediador divino, daquele que converte em bem-aventurança o tormento de tal situação; idéia que reúne todas as religiões mágicas, distanciando-as das religiões das demais culturas.

A idéia do *logos*, no seu sentido mais amplo, abstraída da percepção mágica da luz na caverna, corresponde no pensamento mágico perfeitamente à referida idéia religiosa. Significa que da divindade inalcançável se desprende o espírito, a "palavra", como portador da luz e transmissor do Bem, entrando em relação com o ser humano, a fim de elevá-lo, enchê-lo, redimi-lo. Tal diferenciação de três substâncias, que, no pensamento religioso, não está em contradição com a sua unidade, já aparece nas religiões proféticas. Entre os caldeus, a idéia já se acha desenvolvida na separação de Deus e sua palavra, tanto como na oposição entre Marduque e Nabu. Do mesmo modo, permanece viva e fecunda em Filo e São João, em Marcião e Mani. Infiltra-se nas teorias talmúdicas, nos concílios e nas obras dos Padres da Igreja, bem como no Avesta posterior e, finalmente, no Islã, onde Maomé aos poucos se transforma no *logos* e a crença popular confunde o Maomé místico, presente, com a figura do Cristo. [1]

---

(1) Os xiitas encarnaram a idéia do *logos* na pessoa de Ali.

Essa representação torna-se tão natural para o homem mágico que conseguiu até mesmo quebrar a estrutura rigorosamente monoteísta do Islã primitivo. Ao lado de Alá, como palavra de Deus (*kalimah*), surgem o espírito santo (*ruh*) e a "luz de Maomé".

O Senso do Tempo. A Graça

A primeira coisa que o homem dessa cultura, desde o mais mísero escravo e carregador até ao profeta e califa, sente acima de si, aquilo que lhe parece como *kismet*, não é o ilimitado vôo dos tempos, que jamais permite o retorno do momento perdido, mas um começo e um fim "destes dias", ambos estabelecidos irremovivelmente, e entre os quais a existência humana ocupa um lugar determinado desde os primórdios. Não só o espaço cósmico, mas também o tempo cósmico é cavernal, e disso resulta a certeza íntima, genuinamente mágica, de que tudo tem "um tempo", a vinda do Salvador, cuja hora está prefixada nos velhos textos, tanto como as mais insignificantes funções cotidianas. Nessa idéia estriba-se a astrologia mágica primitiva, e, em especial, a dos caldeus. O oráculo "antigo" respondia à única pergunta suscetível de preocupar os homens apolíneos; a que se referia à forma, ao "como" das coisas vindouras. A pergunta cavernal visa o "quando". Toda a apocalíptica, a vida interior de Jesus, seu pavor em Getessêmane, a enorme emoção causada pela sua morte, tornar-se-ão incompreensíveis, para quem não entender essa pergunta primordial da existência mágica e não perceber os seus fundamentos psíquicos.

O sentimento cósmico da caverna requer uma história que possa ser abrangida com a vista, uma história que principia com o começo do mundo e termine com seu fim, os quais são também o começo e o fim da humanidade. Ambos representam atos de uma divindade de imenso poder mágico. No lapso que permeia entre esses dois atos, desenvolve-se, contida nos limites da caverna e determinada, quanto à sua duração, a luta da luz com as trevas, dos anjos e dos *jazatas* com Arimânio, Satanás, Íbis, luta da qual o homem toma parte com seu espírito e sua alma. A caverna atual pode a qualquer instante ser destruída por Deus e substituída por outra criação. As representações pérsico-caldéias e a apocalíptica permitiam a visão de uma série de semelhantes eões.

Jesus e seus contemporâneos aguardavam o fim próximo do *aion* existente.[1] Mas, para a humanidade mágica, deriva do sentimento *deste* tempo e da visão *deste* espaço uma piedade muito particular, que pode igualmente ser qualificada de cavernal; uma entrega abúlica, a ignorar por completo o eu espiritual, e que sente o "nós" espiritual, penetrado no corpo promovido de alma, como mero reflexo da luz divina. A palavra árabe que expressa tal idéia é "islã", abandono. "Islã" existia, no entanto, também naquela maneira constante de sentir que se nos depara em Jesus e em todas as demais personalidades de gênio religioso que salientaram na história dessa cultura. O sacramento faustiano da penitência pressupõe uma vontade vigorosa, livre, que se supere a si própria. Mas "islã" é precisamente a impossibilidade de um eu como força livre perante Deus. Qualquer tentativa de opor-se à ação de Deus com uma intenção ou apenas com uma opinião própria seria "*masija*", isto é, não uma vontade má, mas a prova de que as potências das trevas e do Demônio se apossaram de uma pessoa, expulsando dela o elemento divino. A consciência mágica é, unicamente, o cenário onde se desenrola a luta entre os dois poderes. Não é uma potência em si. Nessa maneira de encarar os acontecimentos do mundo, não há tampouco causas e efeitos singulares. E sobretudo falta nela um encadeamento causal--dinâmico, a dominar o Universo. Por isso, desconhece-se o nexo necessário entre a culpa e a punição, tanto como a pretensão a uma recompensa. Não existe "justiça", no sentido tradicional israelita.

Esse sentimento básico produz a idéia puramente mágica da Graça. Nela se alicerçam todos os sacramentos dessa cultura, e, antes de mais nada, o sacramento primordial do Batismo. A Graça constitui a mais íntima oposição à Penitência no sentido faustiano. Esta pressupõe a vontade de um eu, ao passo que aquela a ignora. Foi o grande mérito

------

(1) O fato da expectativa apocalíptica, generalizada no mundo ambiente daqueles dias, é confirmado pelos rolos de pergaminho, descobertos em 1947, na região de Qumram, à beira do Mar Morto. Atualmente, a teologia reconhece que a mensagem de Jesus teve caráter escatológico. Há divergências apenas no que tange à questão de saber se Ele considerava o acontecimento escatológico já iniciado com a Sua vinda ou apenas iminente. (H. W.)

de Santo Agostinho ter desenvolvido com inflexível lógica tal pensamento inteiramente islamítico; fê-lo com tamanha insistência que a alma faustiana, desde os tempos de Pelágio, empenhou todos os seus recursos em esquivar-se dessa certeza, que para ela quase que representava o aniquilamento suicida, e procurou a expressão do seu peculiar sentimento religioso uma e outra vez numa interpretação profunda e intencionalmente errada das teorias de Santo Agostinho. Na realidade foi este o último dos grandes pensadores da escolástica árabe primitiva e não pode, em absoluto, ser considerado um espírito ocidental. [1] Para ele, a Graça é a instilação substancial de algo divino no *pneuma* humano, igualmente substancial. [2] A divindade emana-o; o homem recebe-o, porém não o conquista. Tanto em Agostinho como ainda em Spinoza falta o conceito da força, e em nenhum dos dois casos refere-se o problema da liberdade ao eu e à sua vontade, mas apenas à parcela do *pneuma* universal, infundida no indivíduo, e à sua relação para com o resto. A outra acepção, segundo a qual a idéia da Graça exclui toda a vontade própria e qualquer causa, salvo uma única, a saber, que é pecado perguntar por que razão um homem sofre — essa acepção encontra-se expressa numa das mais poderosas obras poéticas da História Universal, e que se originou em pleno período da pré-cultura árabe. Trata-se do *Livro de Jó*, que, quanto à sua grandeza interior, não tem igual em nenhum outro produto dessa cultura. [3] Os

------

(1) Sua força consiste, como a de Tertuliano, na circunstância de suas obras não terem sido traduzidas para o latim, mas pensadas, imediatamente, nesse idioma sagrado da Igreja ocidental. Mas justamente isso exclui tanto um como o outro da região onde predominava o pensamento aramaico.

(2) *Inspiratio bonae voluntatis* (*De corr. et grat.* 3). "Boa vontade" e "má vontade" são as duas substâncias opostas em sentido perfeitamente dualista. Para Pelágio, porém, a vontade é uma atividade sem qualidade moral. Somente aquilo que queremos tem a propriedade de ser bom ou mau, e a graça de Deus consiste na *possibilitas utriusque partis*, a liberdade de querer isto ou aquilo. Gregório I deu à doutrina agostiniana um cunho faustiano, ao ensinar que Deus reprova certos homens, porque prevê a sua má vontade.

(3) A sua época de origem corresponde à era carolíngia. Não sabemos se a essa altura se produziram no Ocidente poemas de igual categoria. A possibilidade de isso ter acontecido está demonstrada por criações tais como o *Voluspa*, o *Muspilli*, o *Heliand*, e ainda pelo mundo ideológico de João Escoto.

amigos de Jó são os que se esforçam por descobrir uma culpa, já que o derradeiro sentido de todo o sofrimento nesta caverna cósmica permanece inacessível a eles — como também à maioria dos homens dessa cultura e de todas as demais, inclusive os leitores e apreciadores atuais da obra — devido à falta da necessária profundeza metafísica. Somente o herói, em árdua luta, alcança a perfeição, o islã puro, e com isso se torna a única figura trágica que o sentimento mágico pode colocar ao lado de Fausto.

O "Consensus"

Na Antiguidade, *polis* e *civitas* significavam uma soma de corpos. Para os cristãos, tanto como para os sincretistas da pseudomorfose, essas palavras indicam uma congregação de fiéis. Mas as pessoas entram numa comunidade por meio do *consensus*. A representação do *consensus* baseia-se no fato da não-existência de um eu mágico isolado. O homem mágico, contanto que seja mais do que apenas um corpo, terá parte no *pneuma,* que se acha, simultaneamente, em todos os eleitos e é, ao mesmo tempo, a verdade. A comunidade fundada no *consensus* será, portanto, infalível em assuntos espirituais. A mais famosa de todas é a *Civitas Dei,* de Santo Agostinho, a qual não é nem Estado "antigo" nem Igreja ocidental, mas exatamente o mesmo que a congregação de Mitras, do Islã, do Maniqueísmo e do Persismo; quer dizer, um conjunto de crentes, bem-aventurados e anjos. "Meu povo não pode nunca consentir num erro" — disse Maomé, e Santo Agostinho faz um vaticínio igual, com relação à sua cidade de Deus. Não se refere, nem se pode referir, a nenhum eu papal infalível, como também desconhece outras instâncias suscetíveis de fixar verdades dogmáticas inabaláveis. Isso destruiria por completo o conceito mágico de *consensus.* No fato do *consensus,* visivelmente patenteado na Humanidade viva, estriba-se, para o mundo mágico, a unidade espiritual do Estado, da Igreja e da Nação.

A Palavra Como Substância

Mas existe ainda outra maneira de revelação da verdade, a "palavra de Deus", num sentido bem determinado, puramente mágico, igualmente alheio ao pensamento "antigo" e ao pensamento ocidental, e que, por isso, chegou a ser motivo de inúmeros equívocos. O livro sacro, que contém essa verdade escrita com letras sagradas, forma parte integrante de todas as religiões mágicas. [1] Nessa concepção estão

---

(1) É escusado dizer que a Bíblia, em todas as religiões do Ocidente germânico, tem uma relação muito diferente para com a fé; a

implicados três conceitos mágicos, que, todos eles, oferecem enormes dificuldades à nossa compreensão, ao passo que sua independência e sua simultânea unidade permanecem completamente inacessíveis ao nosso pensar religioso, por mais que gostemos de iludir-nos a esse respeito. Refiro-me a Deus, ao espírito de Deus, e à palavra de Deus. O que diz o Prólogo do Evangelho de São João: "No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus", foi expressado muito antes por representações persas, relativas a Spenta Mainyu — o espírito santo, diferente de Ormasde e todavia uno com ele, em oposição ao espírito mau (Angra Mainyu) — e a Vohu Mano, e ainda por conceitos correspondentes de judeus e caldeus, aos quais tudo isso parece perfeitamente natural, como também forma o núcleo das disputas acerca da substância do Cristo, travadas no curso dos séculos IV e V. A "verdade" é, porém, por sua vez uma substância para o pensamento mágico, e a mentira ou o erro é outra. Trata-se do mesmo dualismo essencial que se nos depara no antagonismo de luz e trevas, de vida e morte, do Bem e do Mal. Como substância, a verdade é idêntica ora a Deus, ora ao espírito de Deus, ora à palavra. Somente assim podemos compreender sentenças impregnadas de significado inteiramente substancial, tais como: "Eu sou a verdade e a vida" ou "Minha palavra é a verdade". Unicamente sob esse aspecto compreendemos também com que olhos o homem religioso da cultura mágica encarava a escritura sagrada: nela, a verdade invisível encarnou-se de forma visível. Uma revelação mágica é um ato místico, devido ao qual a palavra eterna, incriada, da divindade — ou a divindade como palavra — entra num homem, a fim de receber, através dele, a forma sensível, "manifesta", de sons e, sobretudo, de letras. *Alcorão* significa "leitura". Numa visão celeste, Maomé avistou rolos de escrituras, que conseguiu decifrar "em nome do Senhor", ainda que não tivesse aprendido a ler.[1] O primeiro exemplo consciente de um

---

saber, a de um documento, no sentido histórico, ainda nos casos em que se creia que ela é uma obra inspirada e, portanto, isenta de qualquer crítica filológica. Há uma relação semelhante entre o pensamento chinês e seus livros canônicos.

(1) Sura 96; veja também 80, 11 e 85, 21, onde se diz, com referência a outra visão: "Este é um esplêndido alcorão, escrito numa tábua conservada."

"alcorão" é o livro de Ezequiel, que o autor, numa visão fictícia, recebe de Deus e "devora" (cap. 3).[1] Mas, aos poucos, tal forma substancial da recepção passou a constituir uma das condições de qualquer livro sacro. De tempos posteriores ao Exílio, procede a representação das Tábuas da Lei, que Moisés recebeu no Sinai. Desde o concílio de Jabna (por volta de 90 d. C.), todo o Velho Testamento é considerado uma "inspiração" no sentido literal da palavra. A palavra "*cânone*" é o termo técnico com o qual se designa o conjunto dos livros, que uma religião julga inspirados. Depois do ano de 200 d. C., a coleção hermética e o *corpus* dos oráculos caldeus adotaram a forma de cânone, sendo esse último um livro sagrado dos neoplatônicos que o "Pai da Igreja", Proclo, admitiu junto com o Timeu de Platão. A jovem religião de Jesus reconheceu ao início como cânone as escrituras judias. Os primeiros Evangelhos não pretendem em absoluto ser "a palavra" de Deus em forma visível. O Evangelho de São João é a primeira obra cristã que, com propósito manifesto, quer ser considerada como alcorão. Mas, semelhante alcorão é, por essência, totalmente exato e, por isso, imutável, não havendo possibilidade de emendá-lo. Dessa circunstância resulta o costume de introduzir nele *interpolações* secretas, destinadas a manterem o texto em harmonia com as convicções da época.

Muito mais importante ainda é a suposição, comum a todas as religiões mágicas, de uma *revelação misteriosa* ou de um sentido oculto da escritura. Tal revelação ou tal sentido não se conservam em forma de livro, mas apenas na memória de certas pessoas eleitas, que os transmitem oralmente. Segundo a crença judaica, Moisés recebeu, no Sinai, não somente a Tora escrita, mas também outra Tora verbal, arcana,[2] cuja fixação por escrito lhe ficou proibida. Notou-se freqüentemente que São Marcos apenas alude à tentação e à ressurreição, e que São João só menciona de pas-

---

(1) O homem "antigo", quando se acha num estado de sua excitação corpórea, adquire a faculdade de anunciar, incondicionalmente, o futuro. Mas todas essas visões são aliterárias, e os antigos livros sibilinos, os quais nada têm que ver com os posteriores escritos cristãos de igual nome, não pretendem ser outra coisa que não uma coleção de oráculos.

(2) IV Esdras XIV.

sagem a doutrina do Paracleto e omite por completo a instituição da Eucaristia. O iniciado entendia a que se referiam tais alusões, e o infiel devia ignorar o seu conteúdo. Nós temos a tendência de falar sobre coisas mais importantes com a máxima clareza e insistência. Por isso, corremos o perigo de entender mal os ensinamentos mágicos, uma vez que confundimos o que exprimem com aquilo que existe, e não fazemos a necessária diferença entre o sentido profano das palavras e seu significado autêntico. O cristianismo gótico não tinha doutrina oculta e, precisamente por isso, desconfiava duplamente do Talmude, no qual via, com justa razão, apenas a superfície da doutrina judaica. Puramente mágica é, entretanto, também a Cabala, que de números, de contornos de letras, de pontos e de linhas deduz um sentido secreto. Deve ser tão velha quanto a própria palavra substancial, enviada das alturas. A doutrina misteriosa da criação do Universo, à base das vinte e duas letras do alfabeto hebraico, e a doutrina do carro-trono, tal como o visionou Ezequiel, já apareceram na época dos macabeus. Em estreita relação com tudo isso acha-se a interpretação alegórica dos textos sagrados.

O único método estritamente científico que um alcorão imutável admite para o desenvolvimento ulterior das opiniões é o dos comentários. Já que, segundo a teoria, a "palavra" de uma autoridade não pode ser emendada, resta apenas interpretá-la de maneira diferente. É o que sucede nas formas rigorosamente prescritas da *halacha*, e a fixação escrita dessas formas assume o caráter de um *comentário*, que domina por inteiro todas as literaturas religiosas, filosóficas e eruditas dessa cultura. O *Avesta* foi imediatamente acompanhado pelo comentário *Zend*, redigido em péhlévi. A *Mishna* é um único e amplo comentário da Tora. Mas, quando os mais antigos entre os intérpretes se haviam, eles mesmos, convertido em autoridades, foram redigidos comentários de comentários, como aquele que foi escrito, no Ocidente, pelo derradeiro platônico, Simplício, ou como a *Gemara*, acrescentada à *Mishna* pelos amoreus. Na literatura cristã da primeira fase, tal forma "haláchica" assomava com tamanha naturalidade que ninguém sequer lhe prestou atenção. Fora das constantes deferências à Lei e aos Profetas, já se evidencia nos títulos dos quatro Evangelhos ("*segundo* São Marcos") a necessidade de citar, logo no co-

meço, uma fonte, para que eles próprios possam ser autoridade com relação às palavras do Senhor, transmitidas por eles. [1] Essa concepção fornece, finalmente, o fundamento metafísico do estilo e do significado mais profundo das citações apresentadas, igualmente, por Padres da Igreja, rabinos, filósofos "gregos" e juristas "romanos".

O Grupo das Religiões Mágicas

À base de pesquisas dessa espécie, será possível, no futuro, escrever uma história do grupo das religiões mágicas. Constitui ele uma unidade indissolúvel de espírito e de evolução. Não se creia que alguma delas possa ser compreendida, isoladamente, prescindindo-se das demais. Seu nascimento, sua expansão e sua consolidação íntima abrangem o lapso de tempo que medeia entre os anos de 0 a 500. Isso corresponde exatamente à ascensão da alma ocidental, desde o movimento cluniacense até à Reforma.

No vasto império dos felás da velha Babilônia viviam povos jovens. Ali se preparou tudo. O primeiro vislumbre despontou, por volta de 700 a. C., nas religiões proféticas de persas, judeus e caldeus. Um quadro da criação do Universo, tal como mais tarde foi colocado no início da Tora, esboçava-se com nítidos contornos, e desse modo ficava indicado um princípio, uma direção, um objetivo do anelo. No futuro mais distante, lobrigava-se algo mais, em formas indecisas, ainda obscuras, porém com a certeza profunda, íntima, da sua vinda iminente. A partir desse instante, as pessoas viviam com o olhar fixo nesse porvir e com o sentimento de uma missão.

A segunda onda levantou-se a grande altura, com as correntes apocalípticas, a partir do ano de 300 a. C. Então despertou a consciência cósmica da alma mágica, edificando para

---

(1) Hoje em dia, costuma-se confundir autor e autoridade. O pensamento árabe desconhece o conceito da propriedade intelectual. Seria absurdo e pecaminoso, porquanto o *pneuma* divino, único, é que fala pela boca do indivíduo. Uma pessoa é autor somente nesse sentido, quer escreva ou não com suas próprias mãos a mensagem recebida. "Evangelho segundo São Marcos" significa que São Marcos garante a verdade do conteúdo.

si uma metafísica das últimas coisas, em imagens grandiosas, cujo alicerce já é a caverna, proto-símbolo da nascente cultura. Em toda parte irrompe a representação dos terrores do fim do mundo, do Juízo Final, da ressurreição, do Paraíso e do Inferno; com ela surge também a grande idéia de uma história da Redenção, na qual se unem o destino do mundo e o da humanidade. Não se pode, porém, atribuir a determinado país ou povo a autoria dessas visões, que se expressam em cenas maravilhosas e por belíssimos nomes ou figuras. Relata-se a tentação do Salvador por Satanás. [1] Mas, ao mesmo tempo, brota das profundezas um pavor intenso, sempre crescente, em face de tal certeza de um término improrrogável, muito próximo, de todas as coisas terrenas, o medo do instante depois do qual só haverá passado. O tempo mágico, a "hora", a direção cavernal, conferem à vida um ritmo novo e à palavra "destino" um teor diferente.

O terceiro abalo realizou-se na era de César. Com ele nasceram as grandes religiões da Salvação. Começou a raiar o dia claro dessa cultura. O que se seguia, através de um ou dois séculos, alcançava tamanha altura da experiência religiosa que não era possível nem superá-la nem agüentá-la por muito tempo. Tal tensão desmedida, quase que aniquiladora, foi sentida também pela alma gótica, pela alma védica e pelas almas das demais culturas. Mas todas elas suportaram-na apenas uma única vez, na hora do seu amanhecer. Originou-se então o grande mito nos círculos dos fiéis persas, mandeus, judeus, cristãos, bem como no ambiente da pseudomorfose ocidental. É o mesmo fato que se observa nas épocas cavaleirosas da Índia, da Antiguidade e do Ocidente. Nessa cultura mágica, é impossível separar a Nação, o Estado, a Igreja, o Direito divino e o Direito profano, como tampouco há diferença clara entre o cavaleiro heróico e o herói religioso. A Natureza inteira é um campo de batalha, desde os primórdios do mundo até à sua destruição. No Oriente, a vida dos profetas persas transforma-se numa epopéia de impressionantes contornos. Quando nasce Zaratustra, a sua risada ressoa através de todos os céus, e a Natureza responde-lhe. No Ocidente, coloca-se ao lado da história da Paixão de Jesus, cada vez mais elaborada, e que se torna a genuína

(1) Em Vendidad, 19, 1, Zaratustra é tentado pelo Demônio.

epopéia da nação cristã, um ciclo de lendas sobre a infância do Salvador, formando por si só um novo gênero poético.

Em fins do século II da nossa era diminui essa excitação. O heroísmo cedeu à escolástica; a poesia ao pensamento; o vate buscador ao sacerdote. A escolástica primitiva, que terminou por volta do ano de 200 d. C. — o que corresponde à época ocidental do século XIII — abrangeu toda a Gnose, no sentido mais lato do termo; a grande contemplação: o autor do Evangelho de São João, Valentino, Bar Daisan e Marcião, os apologistas e os mais antigos Padres, até Irineu e Tertuliano, os últimos Tannaim até ao completador da *Mishna*, Rabi Jahuda, e em Alexandria, os neopitagóricos e os herméticos. A tudo isso correspondem no Ocidente a escola de Chartres, Anselmo de Cantuária, Joaquim de Floris, Bernardo de Clairvaux e Hugo de Saint Victor. A alta escolástica começou com o neoplatonismo, com Clemente e Orígenes, com os primeiros amoreus e os criadores do novo Avesta, sob o governo de Ardexir (226-241) e de Sapor I, sobretudo o sumo sacerdote masdeísta, Tanvasar. Ao mesmo tempo iniciava-se o processo pelo qual uma religiosidade de nível mais elevado se separou da piedade rústica, ainda presa à sua mentalidade apocalíptica, e que se conservaria quase inalterada, sob diversas denominações, até aos tempos dos felás turcos, enquanto no mundo espiritual mais refinado das metrópoles, as coletividades persas, judias e cristãs eram absorvidas pelo Islã.

Aos poucos aperfeiçoavam-se as grandes Igrejas. No século III foram erguidos os grandes edifícios ideológicos da teologia. O fim do mundo ficou relegado a remotas distâncias. Nasceu uma dogmática, a explicar o novo quadro cósmico. Quem considerar essas fundações, verificará que a região mãe, a aramaica, desenvolveu suas formas em três direções.

No Oriente, a Igreja masdeísta, com uma hierarquia rígida, com um ritual estrito, com sacramentos, missas e confissões (*patet*), tem sua origem na religião de Zaratustra, da era dos Aquemênidas, e nos restos da sua literatura sacra. A conclusão realizou-se por intermédio de Mahraspand, príncipe da Igreja, sob o governo de Sapor II (309-379). Conforme ao espírito da cultura árabe, era apenas natural que se acrescentasse imediatamente um comentário escrito em

língua pehlévi, o *Zend*. Um novo fundador religioso apareceu em 242, nos dias de Sapor I, com a personalidade de *Mani*, o qual rejeitou o Judaísmo e o Helenismo, religiões desprovidas de "Salvação" e reuniu toda a multidão de credos mágicos, criando uma das mais imponentes obras teológicas de todos os tempos. Em compensação, foi crucificado, no ano de 276 d. C., pelos sacerdotes masdeístas. Seu pai, que em idade provecta abandonou a família, a fim de entrar numa ordem mandéia, pusera à sua disposição as armas de todo o saber da sua época. Mani fundiu os pensamentos básicos de caldeus e persas com os do Cristianismo oriental, joanino. Identificou as figuras místicas do *logos* de São João com o Vohu Mano pérsico e viu tanto nelas como no Zaratustra da lenda avesta e no Buda dos textos posteriores emanações divinas. Asseverou ser o Paracleto do Evangelho de São João e o Saoshyant dos persas. Graças aos achados de Turfan, entre os quais figuram trechos de escritos anteriormente desaparecidos de Mani, sabemos agora que o idioma eclesiástico dos masdeístas, maniqueus e nestorianos foi o pehlévi, independentemente das línguas faladas nas respectivas regiões.

No Ocidente, as duas grandes Igrejas desenvolveram, em grego erudito, cada qual a sua teologia. Mas ambas essas teologias são não somente afins, mas, em boa parte, idênticas. Nos tempos de Mani principiou a fusão teológica entre a religião solar aramaico-caldéia e o culto de Mitras aramaico-persa. Estabeleceu-se então um sistema cujo primeiro "Padre de Igreja" de grande envergadura foi Jâmblico (por volta de 300 d. C.), contemporâneo de Atanásio, mas também de Diocleciano, que, em 295, elevou Mitras à categoria de Deus henoteístico do Império. Seus sacerdotes não diferiam em nada dos cristãos, pelo menos no que tocava à alma. Proclo, que foi igualmente um autêntico Padre de Igreja, recebeu nos seus sonhos iluminações relativas a trechos difíceis dos textos. Professou o desejo de ver destruídos todos os tratados filosóficos, com a única exceção do *Timeu* de Platão e do *Livro dos Oráculos Caldeus*, que para ele eram canônicos. Seus hinos, testemunhos da contrição de um autêntico eremita, imploravam o auxílio de Hélios e de outros protetores contra o perigo de espíritos maus. Hiérocles redigiu um breviário moral para os fiéis da comuni-

dade neopitagórica. É preciso estudá-lo detidamente, para não confundi-lo com uma obra cristã. Apolônio escreveu a biografia de Pitágoras; Marino, a de Proclo, e Damásquio, a de Isidoro. Não existe nenhuma diferença entre esses livros, que começam e terminam com uma oração, e os autos dos mártires cristãos. Porfírio assinala como os quatro elementos divinos a fé, o amor, a esperança e a verdade.

Entre essas Igrejas do Oeste e do Leste, desenvolveu-se no Sul, visto de Edessa, a Igreja *talmúdica* (a "Sinagoga"), em língua escrita aramaica. Os judeu-cristãos (como, por exemplo, os ebionitas e os alquesaítas), os mandeus e os caldeus não eram capazes de manter-se, em face dessas fundações grandiosas, a não ser que consideremos a Igreja de Mani uma estruturação nova da religião caldéia. As suas religiões degeneraram, convertendo-se em seitas, que vegetavam em grande número à sombra das grandes Igrejas ou eram absorvidas pelas congregações das mesmas, como sucedeu aos últimos marcionitas e montanistas, os quais ingressaram no Maniqueísmo. Em 300, aproximadamente, já não existia nenhuma religião mágica de importância, fora das Igrejas pagã, cristã, persa, judaica e maniquéia.

As Religiões do Cristianismo Mágico. A Conclusão das Teologias

O Cristianismo, que ainda no século II fora pouco mais do que uma ordem bastante expandida, com um poderio público muito superior ao número de seus membros, começou a crescer enormemente a partir de 250. Foi a época na qual desapareciam os últimos cultos citadinos da Antiguidade, em face da pressão, não da Igreja cristã, mas da Igreja pagã, recém-organizada. Em 241, cessam as atas dos irmãos arvais de Roma. De 265, datam as últimas inscrições cultuais de Olímpia.

Mesmo assim verifica-se que, em 300, a Igreja cristã era a única a conseguir estender-se sobre todo o território árabe. Mas precisamente disso resultou a necessidade de divergências internas, já não baseadas na disposição espiritual de certos indivíduos, mas no espírito das diferentes regiões. Em conseqüência disso, o Cristianismo teve de decompor-se para sempre em várias religiões.

A disputa sobre a essência do Cristo foi o campo no qual se travou a luta. Tratava-se de *problemas de substância*, tais como enchem o pensamento das demais religiões mágicas, sob formas iguais e com a mesma direção. As três soluções cristãs, prefixadas pela distribuição geográfica, a saber, a oriental, a ocidental e a meridional, existiram também desde o início, e já se acham esboçadas nas tendências principais da *Gnose*, representadas por Bardesanes, Basílides e Valentino. Em Edessa, realizou-se o encontro dos três. Ali ecoavam nas ruas o grito de batalha dos nestorianos, a investirem contra os vencedores do concílio de Éfeso, e mais os brados de εἷς-θεός, proferidos pelos moralistas, que exigiam que o bispo Ibas fosse atirado às feras do circo. O grande problema fora formulado por Atanásio, de acordo com o espírito da pseudomorfose e em estreita afinidade com Jâmblico, seu contemporâneo pagão. Contra Ário, que considerava Cristo um semideus — apenas semelhante à essência do Pai — afirmou Atanásio que o Pai e o Filho eram da mesma substância divina (θεότης), a qual em Cristo adotou um *soma* humano. "O verbo se fez carne". Essa fórmula ocidental depende dos fatos intuitivos do culto. A compreensão das palavras pressupõe a contínua contemplação das imagens. Com o reconhecimento da unidade de essência entre o Pai e o Filho, somente se propusera o próprio problema; o problema da aparição histórica do Filho, tal como devia concebê-la o dualismo mágico. Na caverna cósmica havia a substância divina e a substância mundana. No homem existiam a parcela do *pneuma* divino e a alma individual, que, de certo modo, era afim com a "carne". E o Cristo?

Foi decisivo o fato de que, em conseqüência da batalha de Áccio, a disputa fosse travada em língua grega, no território da pseudomorfose, ou melhor, na esfera dominada pelo "califa" da Igreja ocidental. O rompimento entre o Oriente e o Ocidente, resultado do concílio de Éfeso (431), separou duas *nações* cristãs, a da Igreja "pérsica" e a da Igreja "grega". Mas, no fundo, apenas confirmou a diferença originária de dois modos de pensar geograficamente distintos. Nestório e, com ele, todo o Oriente consideravam Cristo como o segundo Adão, o enviado divino do último *aion*. Maria deu à luz um *homem*, em cuja substância (*physis*), criada e humana, *mora* outra substância divina, incriada. O Ocidente via na

Virgem a Mãe de Deus. A substância divina e a humana formam um corpo do Cristo (*persona* na terminologia "antiga") uma unidade, designada por Cirilo pela palavra "ἕνωσις".[1] Quando o concílio de Éfeso reconhecera "a que pariu Deus", celebrou-se na cidade da famosa Diana uma autêntica orgia, no estilo das festas da Antiguidade. Mas, já antes, anunciara o sírio Apolinaris a versão "meridional": no Cristo vivo houve não só uma única *persona*, mas também uma única substância. A substância divina transformara-se, porém não se mesclara com substância humana alguma (não se produzira nenhuma κρᾶσις, tal como supunha Gregório de Nazianzo, em oposição a Apolinaris); essa opinião *monofisita* pode ser expressada, perfeitamente, o que é muito significativo, por um conceito de Spinoza: uma substância, a manifestar-se de outro modo. O Cristo do concílio de Calcedônia, onde mais uma vez o Ocidente impôs a sua versão, foi chamado pelos monofisitas de "ídolo de duas caras". A sua seita não se limitou a abandonar a Igreja. Provocou sublevações violentas na Palestina e no Egito. Quando, sob o governo de Justiniano, as tropas persas — masdeístas — avançaram até o Nilo, foram saudadas como libertadoras pelos monofisitas.

O sentido mais profundo dessa luta desesperada, na qual, durante um século inteiro, estavam em jogo não conceitos eruditos, mas as próprias almas de regiões distintas, desejosas de redimir-se através dos seus habitantes, era a anulação do feito de São Paulo. É preciso colocarmo-nos no mais íntimo das duas nações novas, deixando de lado quaisquer pormenores das meras dogmáticas, para compreendermos o rumo que tomara o Cristianismo norteado pelo Ocidente grego e a ligação estabelecida entre ele e a Igreja pagã. Esse nexo espiritual culminou no fato de ser o governante ocidental o chefe supremo da Cristandade em geral. Quando o espírito da pseudomorfose, nos três concílios decisivos de Nicéia, Éfeso e Calcedônia, dera forma definitiva ao dogma, em conformidade com sua própria índole, revoltou-se

---

(1) Os nestorianos protestaram contra a Maria *theotokos*, a engendradora de Deus, à qual opuseram o Cristo *theophoros*, o que trazia Deus em si. Nisso se manifesta imediatamente a profunda diferença entre uma religiosidade iconolatra e uma religiosidade iconoclasta.

o mundo genuinamente árabe, com a força de elementos da Natureza, e traçou uma divisa entre este e aquele cristianismo. Com o fim da primeira fase da cultura árabe, coincide a decomposição final do Cristianismo, que se subdivide em três religiões, as quais correspondem, ao mesmo tempo, a três nações, radicadas nos três territórios tradicionais dos gregos "antigos", dos judeus e dos persas, e que se servem das três línguas eclesiásticas encontradas nas respectivas comarcas: o grego, o aramaico, o pehlévi.

Desde o concílio de Nicéia, a *Igreja oriental* estava organizada mediante uma constituição episcopal, com o *katholikos* de Ctesifonte como chefe, com seus próprios concílios, sua própria liturgia e seu próprio direito. Em 486, a doutrina *nestoriana* foi aceita como obrigatória. Dessa forma, foi dissolvida a união com Bizâncio. A partir de então, os masdeístas, os maniqueus e os nestorianos têm um destino comum, esboçado na gnose bardesânica. Na *Igreja monofisita* do Sul, o espírito da congregação primitiva tornou a manifestar-se e a expandir-se. Com seu rígido monoteísmo e sua mentalidade iconoclasta, achava-se ela muito próxima do Judaísmo talmúdico e, como já prenunciara o grito de εἷς θεός, [1] formou com ele o ponto de partida do Islã. A Igreja ocidental permaneceu ligada ao destino do Império romano, quer dizer, da Igreja convertida em Estado. Absorveu aos poucos os fiéis da Igreja pagã. Daí por diante, sua importância não residia nela mesma, porquanto o Islã quase que a aniquilou, mas na casualidade de os jovens povos da incipiente cultura ocidental terem recebido das suas mãos o sistema cristão, como fundamento de uma criação nova. [2] Cumpre mencionar que esse sistema lhe foi transmitido na versão latina do extremo Oeste, a qual não tinha nenhum significado para a própria Igreja grega.

Desde o início, evidenciara-se a eficiência daquele elemento que faz parte da essência das nações mágicas; a saber, de uma existência que consiste na extensão. Todas essas Igrejas praticavam o proselitismo, insistentemente e com

---

(1) Alá il Alá.

(2) E também os russos, que, por enquanto, guardaram o tesouro, sem o abrirem.

imenso êxito. Mas somente com a chegada dos séculos em cujo curso a idéia do fim do mundo ficava relegada a épocas remotas e se estabelecia o dogma destinado a vigorar durante uma existência prolongada no interior desta caverna cósmica; somente quando o grupo das nações mágicas se cristalizara definitivamente em torno do problema da substância, assumiu a expansão aquele ritmo apaixonado que distingue a cultura mágica de todas as demais, e para o qual a propagação do Islã constitui o exemplo derradeiro, mais impressioante, porém não único. Devemos considerar o *Islã* como o *puritanismo* de todo esse grupo das primeiras religiões mágicas, posto que tenha aparecido sob a forma de uma religião nova, no território da Igreja meridional e do Judaísmo talmúdico. Nesse seu significado profundo, e não no mero vigor de seus assaltos bélicos, reside o segredo de seu fabuloso sucesso. [1] E no entanto representa o Islã apenas um trecho da história externa da religião. A história interna da religião mágica alcançara o seu fim com Justiniano, assim como a da faustiana terminou na época de Carlos V e do concílio de Trento. Em qualquer livro sobre a história das religiões, lê-se que "o" Cristianismo passou por duas fases de grandes movimentos ideológicos, a primeira de 0 a 500, no Oriente, e a segunda de 1000 a 1500, no Ocidente. [2] Mas, na realidade, trata-se de dois períodos primitivos de duas culturas distintas, que abrangem igualmente a evolução religiosa de formas afins, porém não cristãs. Ao contrário do que freqüentemente se afirma, Justiniano não liquidou a filosofia "antiga", ao fechar a escola de Atenas (529). Havia muitos séculos que já não existia nenhuma filosofia "antiga". Justiniano encerrou, quarenta anos antes do nascimento de Maomé, a teologia da Igreja pagã, e ao mesmo tempo acabou com a teologia cristã — o que facilmente se esquece —, em virtude do fechamento das escolas de Antioquia e de Alexandria. A doutrina já estava rematada, assim como se encontrava concluída no Ocidente nos dias do concílio de Trento (1564) e da confissão de Ausburgo (1530). Com a *civitas* e o espírito extingue-se também a força criadora no

---

(1) Veja pp. 138-139. (H. W.)

(2) Uma terceira fase "correspondente" às duas citadas verificar-se-á na primeira metade do próximo milênio, no mundo russo.

campo da religião. Por volta do ano de 500, encerram-se os trabalhos da elaboração do Talmude. Em 529 malogrou na Pérsia a reforma de Mazdak, que, de modo bastante semelhante ao dos anabatistas ocidentais, rejeitava a vida conjugal e quaisquer bens terrenos. Fora apoiada pelo rei Kobad I, contra o poderio da Igreja e das estirpes nobres. Cósroe Nuxirvã reprimiu-a cruelmente, e assim foi instituída definitivamente a doutrina do Avesta.

PROBLEMAS DA CULTURA ÁRABE:

PITÁGORAS — MAOMÉ — CROMWELL

A Essência da Religião; a Moral Como Sacrifício

Chamamos de religião a consciência vigilante de um ser vivo nos momentos em que ele vence, domina, nega, e mesmo aniquila a existência. A vida racial e o ritmo dos seus impulsos tornam-se pequenos e mesquinhos em face da perspectiva imensa do mundo dilatado, extenso, luminoso. O tempo cede ao espaço. A religião superior necessita da tensão vigilante no conflito com as potências do sangue e da existência, que sempre a espreitam nos abismos, na intenção de recobrarem o seu antigo poderio sobre esses aspectos mais novos da vida. "Velai e orai, a fim de não cairdes em tentação!" Denominamos fé a superação religiosa do pavor por meio da própria intelecção. Com ela começa virtualmente a vida espiritual humana.

Nosso pensamento é incapaz de jamais realizar a idéia de o mundo inteiro, considerado como natureza, achar-se organizado mediante um único encadeamento causal. Somente sabemos estabelecer nexos causais isolados. Aquela idéia permanece, portanto, objeto da fé; é a própria fé, no seu sentido mais exato, já que nela se funda a intelecção religiosa do Universo. O pensamento religioso esforça-se sempre por distinguir na seqüência das causas ordens de valor e de categoria, até chegar aos entes ou princípios supremos, que são as causas principais, "atuantes". A "vontade de Deus" é a palavra que usamos para designar o mais amplo

de todos os sistemas causais, baseados em valorização. A ciência, por sua vez, é uma intelecção que prescinde de qualquer diferença hierárquica entre as causas. O que descobre não são atos de Deus, mas leis. Estender as causas redime uma pessoa. A fé nos nexos encontrados acalma a angústia cósmica. Deus é o refúgio do homem, em face do Destino, o qual se pode sentir e experimentar, porém nunca pensar nem imaginar, nem sequer denominar; o Destino que permanece submerso, enquanto o intelecto "crítico", analítico, nascido do terror, enfia as causas, uma atrás da outra, em seqüências palpáveis, visíveis aos olhos exteriores ou interiores.

Alguma coisa, no mundo ambiente, fica fixada, conjurada. O homem intelectivo tem em suas mãos o segredo; outrora o possuía por meio de uma poderosa palavra mágica, ao passo que hoje o apanha mediante uma fórmula matemática. A experiência, nesse sentido inorgânico, fatal, estabilizador, difere completamente da experiência vital e do conhecimento dos homens. Realiza-se, porém, de duas maneiras: como *teoria* e como *técnica*, ou — usando a terminologia religiosa — como *mito* e como *culto*, de acordo com a intenção do crente, de decifrar ou de utilizar os arcanos do mundo que o cerca. O teórico é vidente crítico; o técnico é sacerdote; o inventor é profeta. Mas o meio em que se concentra toda a força espiritual é a forma da realidade, abstraída da visão pelo idioma, e cuja quinta-essência não se revela a qualquer consciência vigente. Trata-se do limite concebido, da lei comunicável, do nome, do número. Por isso, baseia-se todo o conjuro da divindade no conhecimento do seu nome verdadeiro, no exercício dos ritos e dos sacramentos, que somente o iniciado sabe e pode executar, e que deve efetuar-se na forma exata e com emprego das palavras certas.

Uma teoria da ciência física é apenas um dogma histórico anterior, apresentado sob outro aspecto. Quem tira proveito dela é unicamente a vida, que a utiliza sob a forma de uma técnica vitoriosa, cuja chave é fornecida pela própria teoria. Já dissemos que, quanto ao valor de uma hipótese de trabalho, o que decide não é a sua "exatidão", mas a sua aproveitabilidade. Mas conhecimentos de outro tipo, as verdades em sentido otimista, não podem nunca ser

resultados de intelecções científicas, que sempre pressupõem uma opinião prévia, sobre a qual possam atuar crítica ou analiticamente. A Física do Barroco é a progressiva dissecação do cosmo religioso, imaginado pelo Gótico. O que obtêm a fé e o saber, o pavor e a curiosidade, não é nenhuma experiência vital, mas o conhecimento do mundo como natureza. Ambos negam, expressamente, o mundo como história. Verdadeiro é tão-somente o que for intemporal. As verdades residem além da história e da vida. Em compensação, transcende a própria vida a quaisquer causas, efeitos e verdades. A diferença entre a fé e o saber, ou entre o pavor e a curiosidade, ou ainda entre a revelação e a crítica, não é, portanto, definitiva. *O saber é apenas uma forma posterior da fé.* A autêntica e mais profunda oposição é a que existe entre a fé e a vida, entre o amor brotado do secreto pavor ao mundo e o amor nascido do secreto ódio dos sexos, entre o conhecimento da lógica inorgânica e o sentimento da lógica orgânica, entre as causas e os destinos.

A consciência vigilante não entra no campo da ação, antes de converter-se em técnica. O saber religioso também é potência, e as causalidades não somente podem ser estabelecidas, como também podem ser manejadas. Quem conhecer a misteriosa relação entre o microcosmo e o macrocosmo, tenha ele obtido esse conhecimento por meio de alguma revelação ou pelo estudo das coisas, também será capaz de dominá-la. Assim sendo, o verdadeiro dono do tabu é o feiticeiro e conjurador, que subjuga a divindade mediante sacrifícios e orações, que pratica os ritos e os sacramentos corretos, porque são causas de efeitos inevitáveis e devem obedecer a quem os conhecer. Pelo encadeamento de premissas e conseqüências sagradas, o próprio feiticeiro converteu-se num receptáculo do poder arcano e, portanto, numa causa de novos efeitos, nos quais precisamos crer, para que possamos participar deles. A partir desse ponto de vista, compreende-se o que o mundo europeu-americano esqueceu quase completamente, a saber: o sentido derradeiro da ética religiosa, da *moral.* Onde quer que esta se tiver conservado forte e genuína, constitui uma conduta impregnada, inteiramente, do significado de atos e exercícios rituais; é um contínuo *exercitium spirituale,* para empregarmos o termo de Santo Inácio de Loiola, isto é, um exercício praticado perante a divindade, a ser aplacada e conjurada. "Que de-

verei fazer para que me torne bem-aventurado?" Esse "para que" propicia-nos a chave de acesso à compreensão de toda a verdadeira moral.

A moral é uma causalidade consciente, planejada, da conduta pessoal, prescindindo de quaisquer particularidades da vida real e do caráter real; é algo que vale eternamente, para todos, algo intemporal, avesso ao tempo. Precisamente por isso, a moral é "verdadeira". Isso se expressa no modo como a formula o idioma: a moral religiosa contém proibições e não mandamentos positivos. O tabu, ainda nos casos em que aparentemente afirme alguma coisa, é um conjunto de renúncias. É preciso a mais extrema tensão da consciência vigilante, para não cairmos contínuamente no pecado. Sobretudo devemos abster-nos de tudo quanto tiver ligação com o sangue, tal como o amor ou o matrimônio. O "mundo" em geral — subentende-se o mundo como história — é infame. O sacrifício supremo de que o homem espiritual é capaz será, portanto, oferecer o próprio mundo às potências da Natureza. Toda ação moral constitui uma parcela desse sacrifício. Uma vida moral é uma seqüência ininterrupta de sacrifícios dessa espécie. Antes de mais nada, o da compaixão, pela qual o indivíduo intimamente poderoso oferece ao imponente a sua superioridade. O com-passivo mata em si mesmo alguma coisa. Não se confunda, porém, a compaixão, no seu grande sentido religioso, com a disposição volúvel do homem comum, incapaz de dominar-se, e ainda menos com o sentimento social do cavalheirismo, que não é, em absoluto, nenhuma moral de razões e de mandamentos, mas um *costume* distinto, natural, baseado na inconsciente delicadeza peculiar de uma existência altamente culta. Mas a compaixão, justamente porque requer também grandeza interior, encontrou nos mesmos períodos primitivos das culturas seus mais santos servidores, tais como São Francisco de Assis e Bernardo de Clairvaux, homens que possuíam espiritualidade na renúncia, beatitude na entrega do seu eu, e aquela *caritas* etérea, exangue, intemporal, não-histórica, na qual o receio ao Universo transformou-se inteiramente em amor puro, imaculado. Nenhuma época posterior conseguiu alçar-se a tamanhas alturas da moral causal. Para dominarmos o nosso sangue é preciso termos sangue. Por isso, floresce o monacato de grande estilo somente em épocas cavaleirosas ou belicosas. O símbolo máximo da

vitória total do espaço sobre o tempo é o guerreiro convertido em asceta; não aquele que, por índole, já for débil e sonhador, motivo por que naturalmente se adapta ao convento; nem tampouco o sábio que, na sua clausura, elabora um sistema moral.

A Morfologia da História das Religiões

Se existissem verdades separadas das correntes da existência, não poderia haver história da verdade. Se existisse uma única religião eternamente certa, a história das religiões seria uma idéia impossível. Mas, por mais que se haja desenvolvido o aspecto microcósmico da vida de um ser individual, sempre se parecerá com uma pele a revestir a vida em elevação; sempre palpitará nele o ritmo do sangue; sempre será testemunho dos instintos ocultos da direção cósmica. A raça domina e forma toda a intelecção. O tempo devora o espaço. Eis o destino de todo instante desperto.

E todavia há "verdades eternas". Cada homem possui-as em quantidade, desde que se situe, compreensivamente, num mundo de pensamentos, em cujo nexo essas verdades perduram imutáveis, cravadas, agora, "neste momento" em que pensamos, pela relação de premissa e conseqüência, de causa e efeito. Nessa ordem, nada pode deslocar-se. Assim crê o homem em apreço. Mas uma onda da vida levanta-lhe o eu vigilante e o mundo. A harmonia continua, porém, tem uma história, como todo, como fato. O absoluto e o relativo são como o corte horizontal e o corte transversal de uma seqüência de gerações: o segundo prescinde do espaço, e o primeiro, do tempo. Quem pensar sistematicamente, manter-se-á dentro da ordem causal de determinado momento. Somente quem lançar, com penetração fisiognomônica, uma mirada a toda a série de atitudes, reconhecerá a contínua variação daquilo que é verdadeiro.

Tudo quanto for transitório é apenas um símbolo. Isso se aplica também às verdades eternas, desde que acompanhemos a sua esteira no curso da história, onde, incluídas na imagem cósmica de gerações vivas e agonizantes, prosseguem flutuando. A morfologia da história das religiões é, portanto, uma tarefa que somente o espírito faustiano pode empreender, e cuja solução poderá ser obtida unicamente na

fase em que esse espírito se encontra atualmente. A necessidade é óbvia. É preciso ousarmos distanciar-nos completamente das nossas próprias convicções, a fim de contemplarmos quaisquer credos como igualmente estranhos. É deveras difícil! Quem se arriscar a fazê-lo deverá ter a força suficiente, não só para abandonar, aparentemente, as verdades da sua intelecção cósmica (ainda que estas representem para ele apenas uma soma de conceitos e de métodos), mas também para penetrar, fisiognomônicamente, o sistema próprio, até aos seus recantos mais ocultos. Ora, resta saber se ele, dispondo de um único idioma, o qual, no seu caso, encerra pela sua estrutura e pelo seu espírito toda a metafísica secreta da sua cultura — resta saber se ele será então capaz de obter conhecimentos comunicáveis acerca das verdades de homens de outra fala.

O Egito e a Antiguidade

As religiões primitivas são, sob certo aspecto, apátridas, como as nuvens e o vento. As almas coletivas dos povos primários aglomeraram-se causal e passageiramente, sob a forma de existências comuns, e igualmente dependentes do acaso permanecem os lugares onde as relações de vigilância, oriundas do medo e da defesa, estendem-se sobre as vidas desses povos, os quais podem radicar-se ou migrar, modificar-se ou não. Nada disso tem que ver com seu significado anterior. As culturas superiores, por sua vez, estão profundamente arraigadas no solo de uma única região. No seu caso, existe uma paisagem materna de todas as formas expressivas; e como a cidade, como os tempos, as pirâmides e as catedrais têm de cumprir sua história no lugar onde se haja originado a sua idéia, assim se acham todas as grandes religiões dos períodos primitivos unidas, pelas raízes da sua existência, à terra sobre a qual se ergue a sua imagem cósmica. Por longe que se propaguem em seguida os ritos e os dogmas sagrados, sempre permanecerá a sua evolução interna confinada ao seu torrão natal.

No início, há sempre algo parecido com um grande clamor. A obscura sensação de angústia e renitência converte-se repentinamente em um puro e fervoroso despertar, que, brotando do solo materno, qual a planta nova, abrange com um único olhar e compreende imediatamente as profundezas

do mundo luminoso. Nesse instante — nunca antes nem tampouco depois e jamais com a mesma intensidade e potência — ilumina um imenso clarão os espíritos eleitos da época. Todo o terror dissolve-se sob essa luz, transformando-se em amor bem-aventurado. O que era invisível surge de chofre numa transfiguração metafísica. Cada cultura realiza então seu símbolo primordial. Cada qual tem seu tipo de amor, chamemo-lo de celeste ou de metafísico, e que lhe permite contemplar, abraçar, absorver a sua divindade, a qual sempre se conservará inalcançável ou incompreensível para todas as demais culturas. Jesus e seus discípulos enxergavam o mundo coberto por uma abóbada luminosa. Giordano Bruno sentia que a minúscula terra se sumia na infinidade do espaço estrelado. Os órficos acolhiam no seu íntimo o deus corpóreo. O espírito de Plotino fundia-se nos momentos de êxtase com o espírito de Deus, alcançando o estado da *henosis*. São Bernardo obtinha, na *unio mystica*, a unidade com a ação do Deus infinito. Mas, em todos esses casos, o afã da profundidade, evidenciado pela alma, dependia do símbolo primordial da sua cultura e de nenhuma outra.

Por volta do ano de 3000 a. C., iniciam-se no Egito e na Babilônia os ciclos de vida de duas grandes religiões.

Na quinta dinastia do Egito (2450-2320), que segue os eminentes construtores das pirâmides, definha-se o culto do falcão Horus, cujo *ka* mora no respectivo chefe governante. Aparece então a religião solar de Rê. Cada faraó edifica nessa fase, ao oeste do seu castelo, um santuário de Rê, junto ao templo funerário. Ao passo que este é o símbolo da vida que decorre, dirigida, desde o nascimento até à câmara do sarcófago, simboliza aquele a natureza grande, eterna. O tempo e o espaço, a existência e a consciência vigilante, o destino e a sacra causalidade, enfrentam-se, nessa imponente criação dúplice, como em nenhuma outra arquitetura do mundo. A ambos os edifícios, conduzem caminhos cobertos. O que leva à casa de Rê encontra-se flanqueado de relevos, a descreverem a ascendência do deus solar sobre os mundos animal e vegetal e sobre o ciclo das estações. Nenhum ídolo, nenhum templo, unicamente um altar de alabastro enfeita o vasto terraço, no qual, de madrugada, surge o faraó, saindo

das trevas, a fim de saudar a grande divindade que nasce no Oriente. [1]

A classe dos aldeões permanece desprovida de história, nas profundezas da humanidade. Não compreende os Estados, como tampouco entende os dogmas. O camponês egípcio nada tinha que ver com aquele Rê. Ouvia o nome do deus. Mas, enquanto nas cidades se desenvolvia uma parte importante da história das religiões, prosseguia venerando os seus deuses animalescos da época tinita, os quais tornaram a impor-se na vigésima sexta dinastia, com as crenças dos felás. Verificamos, no entanto, que também nas cidades há uma camada social após outra que se atrase na história. Quanto mais se eleva uma cultura — no Império Médio, na era brâmane, nos tempos dos pré-socráticos, dos pré-confucianos, do Barroco —, tanto mais se estreita o círculo daqueles que realmente compreendem e possuem as últimas verdades do seu tempo, as quais permanecem vazias, insignificantes para o resto. Quantos homens das suas respectivas épocas eram capazes de entender Sócrates, Agostinho e Pascal? No campo das religiões também, a pirâmide dos homens afina-se com crescente rapidez, para alcançar o seu ápice, quando se extingue a cultura. Em seguida, desmorona aos poucos.

No Egito de fins do Antigo Império, depara-se-nos a "era da Reforma". Estabelece-se firmemente o monoteísmo solar como religião dos sacerdotes e dos eruditos. Todos os deuses e deusas anteriores — que os agricultores e a plebe continuam venerando — torna-se daí por diante encarnações ou servos do Rê único. Até mesmo a religião especial de Hermópolis, com a sua cosmologia, fica subordinada a esse grande sistema. Um tratado teológico empreende pôr o próprio Ptah de Mênfis em harmonia com o dogma, considerando-o o princípio abstrato da criação. É a mesma coisa que ocorre nos dias de Justiniano e de Carlos V: o espírito citadino começa a prevalecer sobre a alma do país; a força morfogenética do período primitivo extinguiu-se; a doutrina

(1) O faraó já não é a encarnação da divindade e ainda não chegou a ser, como na teologia do Império Médio, o filho de Rê. Apesar da sua grandeza terrena, fica pequeno, apenas um servidor, em comparação com o deus.

está acabada, intimamente, e doravante será antes demolida do que refinada pelo tratamento racionalista. Principia a filosofia. Do ponto de vista dogmático, o Império Médio tem tão pouca importância quanto o Barroco.

A partir de 1500 a. C., começam três novas histórias religiosas: primeiramente a vádica, no Pendjab; depois, a chinesa, no Hoangho; e por último, a "antiga", na parte setentrional do Mar Egeu. Ainda que a imagem cósmica do homem "antigo", com seu proto-símbolo do corpo singular e material, descortine-se aos nossos olhos com toda a nitidez, é contudo dificílimo vislumbrar sequer alguns pormenores da grande religião da Antiguidade primitiva. O novo ideal, reservado a essa única cultura, era o corpo de formas humanas, banhado em luz, o herói como mediador entre o homem e a divindade. Isso, ao menos, é testemunhado pela Ilíada. Quer transfigurado apolineamente, quer disperso pelos ares, de modo dionisíaco, esse corpo representava sempre a forma básica de todo o ser.

Também no começo da cultura "antiga" deve ter havido um abalo poderoso, desde o Mar Egeu até à Etrúria. Porém na Ilíada não encontramos nenhum vestígio dele, como tampouco se manifestam nas canções dos Nibelungos e de Rolando o misticismo e o fervor de Joaquim de Floris, de São Francisco e dos cruzados, nem aquele fogo íntimo que arde no *Dies Irae* de Tomás de Celano. Na poesia aristocrática de Homero, passam despercebidos tanto Dioniso como Deméter, como deuses sacerdotais. [1] Mas nem sequer na obra de Hesíodo, pastor de Ascra, que cisma e se entusiasma, sob o impulso da sua crença popular, aparecem as idéias puras do período primitivo, tampouco quanto se nos revelam nos tratados do sapateiro Jakob Böhme. Esta é a segunda dificuldade. A grande religião da época primária era igualmente um patrimônio de uma classe. Permanecia inalcançável e incompreensível para as massas. Ésquilo e Píndaro já se achavam, todavia, na esteira de uma grande tradição clerical. Antes deles houvera os pitagóricos, que puseram o culto de Deméter no centro da sua doutrina e mostraram desse modo qual era o núcleo dessa mitologia. E ainda antes,

(1) Mas sobrevivem aos deuses olímpicos, por pertencerem à classe eterna dos aldeões.

os mistérios de Elêusis e a reforma órfica do século VII, bem como os fragmentos de Ferecides e de Epimênides, que foram os últimos — e não os primeiros — dogmáticos de uma antiqüíssima teologia. Hesíodo e Sólon conheciam a idéia do crime hereditário, que é expiado pelos filhos e pelos filhos dos filhos, como também conheciam a doutrina apolínea da *hybris*. Platão, como órfico e adversário da concepção homérica da vida, relata, por sua vez, no *Fedon* teorias vetustas, relativas aos Ínferos e ao juízo dos mortos. Conhecemos a comovente fórmula do pensamento órfico, o "não" dos mistérios, em oposição ao "sim" das agonias; esse "não" que, sem dúvida alguma, já se originou por volta de 1100 a. C., como protesto da consciência vigilante contra a existência: *soma sema* — o corpo "antigo", esse corpo viçoso, considerado como sepultura! A essa altura, o corpo já não tem a sensação de ser obediente, vigoroso, móvel, mas se reconhece e apavora-se em face das suas percepções. Nesse ponto, começa o ascetismo "antigo", que busca a libertação de tal existência corpórea euclidiana, mediante rigorosíssimos ritos de penitência, inclusive a morte voluntária. A partir do suicídio de Empédocles, o mesmo caminho avança até aos estóicos romanos e recua até "Orfeu".

Esses últimos vestígios permitem-nos, todavia, traçar os luminosos contornos da religião "antiga" da fase primitiva. Assim como toda a devoção gótica se concentrava na Rainha do Céu, Maria, virgem e mãe, surgiu na Grécia daqueles dias um florilégio de mitos, imagens e figuras, relativo a Deméter, a parturiente, a Gaia e a Perséfone, e também a Dioniso, o gerador. São cultos ctônicos e fálicos, festas e mistérios em torno do nascimento e da morte. Também isso correspondia ao pensamento "antigo", tendo estreita relação com o corpo e o presente. A religião apolínea adorava o corpo; a órfica menosprezava-o; a de Deméter festejava os momentos em que ele se originava: o ato de gerar e o parto. Existia um misticismo a venerar timidamente, em doutrinas, símbolos e jogos, o enigma da vida. Mas, a seu lado, encontramos a orgia, porquanto o desperdício do corpo e o ascetismo são tão afins quanto a prostituição sacra e o celibato. Um e outro negam o tempo.

Resta prescindirmos da poesia cavaleirosa e dos cultos populares, para oferecer-se-nos, ainda hoje, a possibilidade

de averiguarmos mais alguns fatos a respeito dessa religião, que foi *a* religião "antiga". Nesse caso, será, porém, necessário evitarmos um terceiro erro: a contraposição de religião "romana" e religião "grega". Na realidade, não houve tal antagonismo. O mito "antigo" procede de uma época em que ainda não existia a *polis* com suas festas e seus rituais sagrados, nem Atenas, nem Roma. Nada tinha que ver com os problemas e os propósitos religiosos da massa, cujo caráter era altamente racional. Não era tampouco criação de todo o território do culto helênico; não era "grego", mas — igual à história da infância de Jesus e à lenda do Santo Gral — produto de círculos aristocráticos, radicados em regiões bem circunscritas; a idéia do Olimpo, por exemplo, nasceu na Tessália, donde se propagou, como patrimônio comum de todos os homens cultos, desde Chipre até à Etrúria e, portanto, também a Roma. A pintura etrusca pressupõe o Olimpo, considerando-o universalmente conhecido.

A quem levar tudo isso em conta, a religião "antiga" descortinar-se-á como uma grande unidade interna. A imponente lenda primaveril dos deuses, tal como se criou no século XI a. C., e que, com suas emoções alegres e terrivelmente tristes, recorda-nos Getessêmane, a morte de Baldur, e São Francisco, é, toda ela, "teoria", quer dizer contemplação, visão do cosmo ante os olhos interiores, concebida no fervor do despertar comum de círculos seletos, distantes do mundo cavaleiroso. [1] As religiões citadinas, de origem muito posterior, são, porém, técnica, culto, e representam, por isso, apenas um único lado da religiosidade (e por sinal um lado totalmente diferente).

O Gótico

Quando Alexandre apareceu à beira do Indo, a religiosidade dessas três culturas já se decompusera, havia muito,

---

(1) Não tem importância saber que Dioniso "provém" da Trácia; Apolo, da Ásia Menor; e Afrodite, da Fenícia. Entre milhares de motivos estranhos, somente esses poucos foram tomados de empréstimo, mas, em seguida, transformados e incorporados nessa magnífica unidade. Esse fato equivale a uma criação totalmente nova, como o culto a Maria, nos tempos do Gótico, se bem que esse tivesse tomado do Oriente todo o conjunto das formas.

nas formas não-históricas de um vasto tauísmo, budismo, estoicismo. Mas, pouco depois, surge o grupo das religiões mágicas na região situada entre a Antiguidade e a Índia; e aproximadamente ao mesmo tempo, deve ter começado a história religiosa dos maias e dos incas, definitivamente perdida para nós. Um milênio após, quando também nessas zonas estava tudo concluído, intimamente, assomou no solo do império francônio, solo pouquíssimo prometedor, repentinamente e em rápida ascensão, o cristianismo germânico-católico. A divindade paternal era sentida como a própria força, a ação eterna, grandiosa, onipresente, a sagrada causalidade que, para os olhos terrenos, dificilmente podia adotar formas palpáveis. Todo o anelo de uma raça jovem, todo o afã do seu sangue, a pulsar energicamente, na ânsia de inclinar-se com toda a humildade diante do *sentido do próprio sangue*, encontraram a sua expressão na figura de Maria, virgem mãe, cuja coroação no Céu foi um dos primeiros temas da arte gótica; culto luminoso, de branco, azul e ouro, em meio aos exércitos celestes. Dobra-se por cima do recém-nascido; sente a espada no coração; ergue-se ao pé da cruz e sustenta o cadáver do filho. Completado o primeiro milênio, Pedro Damiani e Bernardo de Clairvaux estruturaram o culto de Maria. Originaram-se então a Ave-Maria e a *salutatio angelica;* mais tarde, os dominicanos criaram o rosário. Inúmeras lendas envolveram a Virgem e sua figura. Ela guarda o tesouro de graças da Igreja; ela é a grande intercessora.

Mas tal mundo de pureza, de luz e da mais espiritualizada beleza teria sido inimaginável sem o seu oposto, que não pode ser separado dele e faz parte das idéias culminantes do Gótico. Trata-se de uma das suas mais inescrutáveis criações, relegadas hoje a um esquecimento proposital. Enquanto Maria reinava ali nas alturas, risonha na sua formosura e suavidade, ocupava outro mundo o segundo plano; um mundo que em toda parte, na natureza e na humanidade, atuava, tramava planos sinistros, solapava, destruía, seduzia: o reino do Diabo. Ele impregna toda a Criação. Está sempre alerta. Um exército de gnomos, íncubos, bruxas, lobisomens, todos de formas humanas, cerca-nos ininterruptamente. Ninguém sabe nunca se o vizinho acaba ou não de firmar um pacto com esses demônios. Ninguém pode afirmar que esta ou aquela mocinha recém-desabrochada não

seja já uma amásia do Mau. Uma angústia pavorosa, comparável somente com a da fase primitiva do Egito, oprimia os homens, sempre receosos de serem tragados pelo abismo.

Nessa luta, a Graça divina é como que um escuro. Maria é a protetora, em cujo seio o homem pode abrigar-se; é também a juíza a entregar o prêmio do torneio. Ambos os mundos têm sua lenda, sua arte, sua escolástica e seu misticismo. Também o Diabo pode fazer milagres. E depara-se-nos algo que não existe em nenhuma outra religião primitiva; a saber, a cor simbólica. À Madona pertencem o branco e o azul; ao Diabo, o preto, o amarelo sulfuroso, o vermelho. Os santos e os anjos flutuam no éter, ao passo que os demônios pulam e coaxeiam e as bruxas voam pela noite. Os dois aspectos, a luz e as trevas, o amor e o pavor, conferem à arte gótica a sua indescritível interioridade. Isso não se limitava, em absoluto, à mera imaginação "artística". Com os ardentes e carinhosos hinos a Maria, subia aos céus a fumaça de inúmeras fogueiras. Junto às catedrais, erguiam-se o patíbulo e a roda. Naqueles dias, todas as pessoas viviam acossadas pela certeza de um imenso perigo; a ameaça, não do verdugo, mas do Inferno. Milhares e milhares de "bruxas" estavam convictas de serem bruxas, de fato. Os inquisidores, vertendo lágrimas de compaixão, ordenavam a tortura, a fim de salvarem as almas dos pecadores. Eis o que foi o mito gótico, do qual brotaram as Cruzadas, as catedrais, a mais fervorosa pintura e o misticismo. À sombra floresceu aquele sentimento de beatitude gótica, cuja intensidade nem sequer somos capazes de imaginar.

Nada disso existia ainda na era carolíngia. Carlos Magno castigou na primeira capitular saxônia (787) a germaníssima crença em lobisomens e fantasmas (*strigae*). Em 1020, no decreto de Burkardo, de Worms, essa mesma crença foi condenada novamente. Mas, no *decretum Gratiani* (1140), a reprovação é permitida em forma bastante suavizada. Cesário de Heisterbach já estava familiarizado com a totalidade das lendas relativas ao Diabo. Na *Legenda Aurea*, estas revelam a mesma realidade e eficiência da lenda de Maria. Em 1233, quando foram arrematadas as abóbadas das catedrais de Espira e de Mogúncia, apareceu a bula *Vox in Rama*, em virtude da qual a crença no Diabo e nas bruxas se tornou canônica. Passara-se apenas pouco

tempo desde o *Canto ao Sol* de São Francisco, e, enquanto os franciscanos ajoelhados dirigiam fervorosas preces a Maria, empenhando-se em divulgar o culto da Virgem, preparavam-se os dominicanos para a luta contra o Demônio, pela arma da Inquisição. Justamente porque o amor celestial encontrara o seu centro numa das duas figuras, estabelecia-se uma afinidade entre o amor profano e a outra, a figura do Diabo. A mulher é o pecado. Tal foi o sentimento dos grandes ascetas, como já fora o dos seus predecessores na Antiguidade, na China e na Índia. São Tomás de Aquino desenvolveu a sinistra doutrina do íncubo e do súcubo. Místicos ensimesmados, tais como Boaventura, Alberto, o Grande, Duns Escoto, aperfeiçoaram a metafísica do mundo diabólico.

O sentimento cósmico renascentista pressupõe a robusta fé no Gótico. O mito "antigo" era matéria de diversões, um jogo alegórico. Atrás de um finíssimo véu, o mito autêntico, o gótico, apresentava-se com igual nitidez. Com o advento de Savonarola, desapareceu imediatamente da vida florentina todo e qualquer brinquedo antigo. Todos os autores trabalhavam para a Igreja, com firme convicção. Os tratados de Marsílio Ficino estão cheios de considerações eruditas a respeito de demônios e bruxas. Francesco della Mirandola redigiu o diálogo *A Bruxa* num latim elegantíssimo, a fim de prevenir do perigo iminente os homens cultos da sua roda. Quando Leonardo pintava a Santa Ana, no apogeu do Renascimento, elaborava-se em Roma, no latim mais castiço dos humanistas, o *Martelo das Bruxas* (1487).

Sobre o fundo imponente desse mito, criou-se na alma faustiana a consciência daquilo que ela realmente era: um eu perdido no infinito; inteiramente voluntarioso, porém impotente em face de uma infinidade de outras forças; impelido pela vontade, porém cheio de temores pela sua liberdade. Em época alguma meditou-se mais profunda e mais angustiadamente acerca do problema do livre arbítrio; problema esse que outras culturas nem sequer conheciam. Mas precisamente porque a entrega mágica era impossível nesse caso, precisamente porque aquele que pensava não era nenhum "quê impessoal", nenhuma parcela de um espírito geral, mas um eu individual, combativo, ocorria que qualquer limitação da liberdade se afigurasse como um grilhão que as pessoas tivessem de arrastar pela sua existência, a qual, ela

mesma, aparecia como uma morte viva. Mas, se isso era de fato assim — por que razão? para quê?

Tal raciocínio teve por conseqüência uma imensa sensação de culpa, que atravessa esses séculos como uma lamentação desesperada. Cada vez mais suplicantes, as catedrais dirigem-se ao Céu. As abóbadas góticas entrelaçam-se como mãos postas para uma oração. Pelas altas janelas mal e mal se coa um clarão de luz, iluminando a noite das longas naves de igreja. As seqüências paralelas do canto eclesiástico cortam o alento. Os hinos latinos falam de rótulas esfoladas e de flagelações havidas na escuridão das celas.

Ao lado dessas penitências, há intermináveis meditações, obstinadas análises de conceitos cada vez mais refinados, na ânsia de descobrir o "por quê". E finalmente, o clamor geral, a pedir suplicantemente graça; não a graça mágica que desça das alturas como substância, mas a faustiana que desate a vontade. *Poder querer livremente* — este é, no fundo, o único dom que a alma faustiana implorava do Céu. Os Sete Sacramentos do Gótico, sentidos como unidade por Petrus Lombardus, elevados a dogma no concílio de Latrão (1215), e fundamentados, misticamente, por São Tomás de Aquino, não têm outro significado que não esse. Acompanham a alma individual, desde o nascimento até à morte, e protegem-na contra as potências diabólicas que tencionam infiltrar-se na sua vontade. Pois, comprometer-se com o Demônio quer dizer: entregar-lhe a vontade. A Igreja militante sobre a terra é a comunidade visível daqueles que, devido ao gozo dos Sacramentos, participam da graça de poderem querer. Tal certeza de liberdade parece garantida no Sacramento do altar, que a partir de então recebe outro fundamento teológico.

Ainda maior é, no entanto, o alcance do Sacramento primordial, peculiarmente faustiano, que é o da penitência. Com o Sacramento mágico do batismo, o homem era incorporado ao grande *consensus*. Um único e grandioso ente impessoal, o espírito divino, entrava a morar nele também. Disso derivava, em relação a quaisquer ocorrências subseqüentes, o dever da submissão resignada. A penitência faustiana implica, porém, a idéia da personalidade. Não é verdade que esta tenha sido descoberta pelo Renascimento. O que este fez foi apenas defini-la de modo tão brilhante quanto superficial,

para que toda gente de súbito pudesse perceber a sua existência. A personalidade nasceu ao mesmo tempo do Gótico, cuja propriedade íntima é. Há uma identidade absoluta entre ela e o espírito gótico. A penitência é obra pessoal, exclusiva de cada um. Somente o indivíduo é capaz de explorar a sua consciência. Ele, isoladamente, acha-se, com sua contrição, em face do infinito. A ele, unicamente, cabe, no momento da confissão, compreender o seu passado particular e formulá-lo por meio de palavras. A absolvição, a libertação do eu, para que este possa realizar novos atos responsáveis, realiza-se para ele e mais ninguém. O batismo, por sua vez, é impessoal. A pessoa recebe-o por ser homem, e não por ser determinado homem. A idéia da penitência, muito ao contrário, supõe que cada ação adquire seu valor singular por aquele que a comete. A consciencioa investigação do próprio passado é ao mesmo tempo o testemunho mais remoto e a grande escola do senso histórico do homem faustiano. Cada confissão é uma autobiografia.

Se a alma, em face dessa decisão dificílima, depende exclusivamente de si mesma, paira sempre por cima dela, qual nuvem, alguma coisa que permanece sem solução. Não existe nenhuma outra instituição religiosa que tenha trazido maior dita ao mundo. Uma grave austeridade propagou-se pelos países em que a confissão cessara de ser praticada. Explica-se assim que a eterna necessidade de aliviar a alma, apesar de tudo, e de tirar dela o peso do seu passado, tenha transformado todas as formas superiores de comunicação. Nos países protestantes, a música, a pintura, a poesia, a epistolografia e o livro filosófico deixaram de ser meios de exposição e converteram-se em veículos de auto-acusação, de confissão, de desabafo ilimitado. Em vez do infinito, os contemporâneos e a posteridade foram invocados como sacerdotes e juízes. A arte pessoal, a arte do sentido que distingue Goethe de Dante, e Rembrandt de Miguel Ângelo, torna-se um sucedâneo do Sacramento da penitência. Mas, com isso, a cultura ocidental já se encontra em plena fase posterior.

A Reforma

A Reforma significa a mesma coisa em todas as culturas: o ato de reduzir a religião à pureza da sua idéia originária, tal como se manifestara nos grandes séculos iniciais. Que

esse movimento tenha causado, na cultura mágica e na cultura faustiana, certa desagregação e a fundação de novas religiões, foi obra do destino, mas não fica inerente ao próprio conceito da Reforma. Sabemos muito que pouco faltou, sob o governo de Carlos V, para que Lutero chegasse a ser o reformador de toda a Igreja. Igual a todos os reformadores em todas as culturas, foi ele o ùltimo, não o primeiro, de uma enorme seqüência, que, partindo dos grandes ascetas do campo, conduzia até aos sacerdotes das cidades. A Reforma é espírito gótico; é a conclusão e o testamento do Gótico. O coral de Lutero: "*Um castelo* firme..." não faz parte da poesia sacra do Barroco. Nele continua ecoando o magnífico latim do *Dies Irae*. É o derradeiro e grandioso canto que a Igreja militante dirigiu contra o Diabo: "E se o mundo estivesse cheio de demônios." Lutero, como todos os reformadores surgidos a partir do ano de 1000, não combatia a Igreja, por achá-la excessivamente exigente, mas porque ela lhe parecia demasiado modesta nas suas pretensões. E o mesmo se aplica a Marcião, a Atanásio, aos monofisitas e aos nestorianos, que nos concílios de Éfeso e de Calcedônia queriam purificar a doutrina e reconduzi-la às suas origens. Também os órficos "antigos" do século VII a. C. foram os últimos, e não os primeiros, de uma série iniciada antes de 1000 a. C., e que não significava um recomeço, mas uma conclusão, assemelhando-se nesse ponto ao aperfeiçoamento da religião de Rê, ao fim do Antigo Império, na fase gótica do Egito. Existe igualmente um período de reforma da religião védica, no século X, aproximadamente, antes do início da fase brâmane posterior, e deve ter havido, no século IX, uma época correspondente na história religiosa da China.

Por mais que se diferenciem em outros pormenores as reformas das diversas culturas, todas elas coincidem no desejo de conseguir que a fé, extraviada no mundo como história, na "temporalidade", reencontre o caminho ao mundo da natureza, da pura consciência vigilante e do espaço puro, isento de tempo, regido pela causalidade. Tratam de reconduzi-la do mundo da economia ("riqueza") ao mundo da ciência ("pobreza"). Querem afastá-la dos círculos de patrícios e cavaleiros, aos quais pertencem também o Renascimento e o Humanismo, e aproximá-la dos círculos de clérigos e ascetas. Sob esse prisma, entende-se o antagonismo entre o

Renascimento e a Reforma, que é um conflito de classes sociais e não uma diferença de sentimento cósmico.

Os últimos reformadores, tais como Savonarola e Lutero, eram monges residentes em cidades. Dentro da consciência urbana, rodeada de pedras, a sensibilidade e o intelecto separaram-se hostilmente. O misticismo urbano desses últimos reformadores é inteiramente o produto do intelecto puro e não da visão; é um esclarecimento dos conceitos, devido ao qual esmaecem as figuras multicores do mito anterior. Mas, precisamente por essa razão, tal misticismo será, nas suas verdadeiras profundezas, assunto para poucas pessoas apenas. Nada sobrou daquela abundância sensível que outrora sustentava os mais indigentes também. A grandiosa façanha de Lutero é uma decisão inteiramente intelectual. Não era por acaso que ele fosse o derradeiro dos grandes eclesiásticos da escola de Occam. A sagrada causalidade do Sacramento da penitência foi substituída na sua obra pela experiência mística da absolvição íntima, a ser obtida "exclusivamente por meio da fé". Lutero, que só conhecia a si mesmo e desconhecia os homens, colocava em lugar da fraqueza real o heroísmo obrigatório. Para ele, a vida era uma luta desesperada contra o Diabo. Era essa luta que ele exigia de todos os homens, e, durante ela, cada qual achar-se-ia isolado dos demais.

A Ciência. O Puritanismo

A força espiritual morfogenética do período posterior não começou a atuar simultaneamente com a Reforma, mas depois dela. Sua criação mais peculiar foi a ciência livre. Para Lutero, a erudição fora ainda *ancilla theologiae* e nada mais. A essa altura, porém, a energia crítica da inteligência urbana crescera a tal ponto que, cessando de confirmar, deseja examinar. O conjunto das verdades da fé, já não acolhidas pelo coração e sim pelo cérebro, tornou-se o objeto principal da atividade analítica do intelecto. Nisso difere a Escolástica da fase primitiva da autêntica filosofia do Barroco; e a mesma diferença existe entre os pensamentos neoplatônico e islamita, védico e brâmane, órfico e pré-socrático.

Dentro da Filosofia barroca, a Física ocidental ocupa um lugar destacado. Nenhuma outra cultura pode ostentar coisa

semelhante. Indubitavelmente foi ela, desde o princípio, não a escrava da teologia, mas a serva da vontade técnica da potência, e por isso orientou-se no sentido matemático e experimental. Foi, na sua essência, mecânica e .prática. Por ser primeira e integralmente técnica, e só em segundo lugar teoria, deve a Física ser tão velha quanto o próprio homem faustiano. Já no ano de 1000, aproximadamente, surgiram trabalhos técnicos de admirável energia combinatória. No século XIII, Robert Grosseteste tratou o espaço como uma função da luz. Em 1289, Petrus Peregrinus redigiu um tratado sobre o magnetismo, com base experimental, e que permaneceria o melhor até aos dias de Gilbert (1600).

Não nos enganemos a respeito dos instintos mais profundos que originaram todas essas descobertas. A intuição pura não teria necessitado de experiências. Mas a máquina, símbolo faustiano, que, já no século XII, teve por resultado construções mecânicas e converteu o *perpetuum mobile* na idéia prometéica do espírito ocidental, não podia prescindir delas. Encontramos sempre em primeiro plano a *hipótese de trabalho;* precisamente aquilo que não tinha sentido algum para outras culturas. Temos de familiarizar-nos com o fato esquisito de que a idéia de exploração imediata e prática de todos os conhecimentos de nexos naturais fica alheia à maioria dos homens, com a única exceção do homem faustiano, bem como daqueles que, como os japoneses, os judeus e os russos, acham-se hoje sob a influência espiritual da civilização faustiana. A disposição dinâmica da nossa imagem do Universo já contém em si o conceito da hipótese de trabalho. Para os referidos monges cismadores, a teoria, nascida da paixão técnica, lançava a ponte para a concepção — peculiarmente faustiana — de Deus como o grande mestre de máquinas que sabia fazer tudo quanto eles mesmos, na sua impotência, apenas ousavam almejar. Sem que ninguém se desse conta disso, o mundo de Deus assemelhou-se, de século em século, mais e mais ao *perpetuum mobile.* E, quando, também insensivelmente, o mito gótico esmorecera de brilho em face da visão da Natureza, cada vez mais nítida, devido às experiências e aos conhecimentos técnicos, transformaram-se os conceitos das hipótese monacais de trabalho, a partir de Galileu, naqueles *numina* criticamente purificados da Física moderna, que são a força de choque, a força a distância, a gravitação, a velocidade da luz e, final-

mente, "*a*" eletricidade, que no quadro eletrodinâmico do mundo absorveu as demais formas de energia e deu origem a uma espécie de monoteísmo físico. São os *conceitos* que se insinuam nas fórmulas, a fim de emprestar-lhes alguma plasticidade mítica. [1]

Toda a Filosofia posterior contém um protesto contra a intuição das fases anteriores, desprovidas de senso crítico. Mas essa crítica de um espírito convencido da sua superioridade fere também a própria fé e produz no campo da religião a única criação grandiosa, peculiar de todas as épocas posteriores: o *Puritanismo*. O *Paraíso Perdido* de Milton; determinadas suratas do Alcorão; o pouco que pudemos averiguar com relação à doutrina pitagórica — tudo isso é uma e a mesma coisa: entusiasmo de um espírito prosaico, ardor frio, misticismo árido, êxtase pedantesco. Mais uma vez, porém, levanta-se dessas cinzas a labareda de uma religiosidade feroz. Nela se acha acumulado todo o fervor transcendente que a grande cidade, chegada a dominar irrestritamente a alma do campo, é capaz de provocar. Tem-se a impressão de que as causas desse sentimento são o medo de que ele possa resultar artificial e efêmero, e por isso a impaciência, a incapacidade de perdoar e de compadecer-se. Nas suratas do Alcorão, já não se nos depara a beatitude tranqüila que tão freqüentemente brilha, na fase primitiva da cultura mágica, quer nas histórias da infância de Jesus, quer em Gregório de Nazianzo. Em Milton, deixou de existir a alegria meditativa dos cânticos franciscanos. Uma seriedade mortal paira sobre os espíritos jansenistas de Port-Royal e sobre as reuniões das "cabeças redondas", de trajes negros, e que em poucos anos aniquilaram a *merry old England* de Shakespeare, outra Síbaris. A luta contra o Diabo, cuja proximidade corpórea todos sentiam, passou a ser travada, a essa altura, com tenebroso rancor. No século XVII, foram queimadas mais de um milhão de bruxas, e não somente no Norte protestantes e no Sul católico, mas também na América e na Índia. Triste e melancólica é a doutrina dos deveres (*fikh*) no Islã, com sua racionalidade austera; e o mesmo se aplica ao catecismo de Westminster (1643) e à ética jansenista (o *Augustinus* de Jansen, 1640). Também nos domínios de

---

(1) Veja páginas 234 e seguintes, 244. (H. W.)

Loiola houve, obviamente, um movimento puritano. Em lugar das visões góticas, colocou-se em toda a poesia puritana um espírito alegórico, desenfreado e todavia árido. Na consciência vigilante desses ascetas, o *conceito* é a única força verdadeira. Mais um passo adiante, e já chegamos a Kant, em cuja terminologia ética surgiu finalmente o Diabo como conceito, sob a forma do mal radical.

Temos de afastar a imagem superficial da história, ultrapassando os limites artificiais, traçados pelo método das ciências especializadas do Ocidente, para que possamos verificar que *Pitágoras, Maomé e Cromwell* encarnam em três culturas um e o mesmo movimento. Pitágoras não era filósofo. Segundo os relatos dos pensadores pré-socráticos, foi um santo, um profeta, o fundador de uma liga fanaticamente religiosa, a qual impunha suas verdades ao ambiente, servindo-se para tanto de todos os meios políticos e militares. Na destruição da Síbaris, por Crotona — destruição essa que se gravou na memória histórica como o fato culminante de uma furiosa guerra religiosa —, desabafou o mesmo ódio que tencionava exterminar, nas pessoas de Carlos I da Inglaterra e dos seus joviais cavalheiros, não somente uma doutrina errônea, mas a própria mentalidade mundana. É a mesma convicção que o Alcorão inculcava a todos quantos, na Guerra Santa, combatessem contra os infiéis; é a mesma fé com que os cavaleiros férreos de Cromwell dispersavam os "filisteus e os amalecitas" do exército real, nas batalhas de Marston Moor e de Naseby.

O Islã não é uma religião do deserto, assim como o credo de Zuínglio não tem sua raiz nos altos da serra. Deve-se ao puro acaso a circunstância de que o movimento puritano, para o qual o mundo mágico acabava de amadurecer, tenha partido de um homem de Meca, e não de um monofisita ou de um judeu. O Islã é uma religião nova quase só no sentido em que é novo o luteranismo. Na realidade, não passa de uma continuação das grandes religiões primitivas. Ao contrário do que se costuma crer, a sua propagação não significa uma migração de povos, a saírem da península árabe, mas uma torrente impetuosa de fiéis entusiastas, a arrastar consigo, qual avalancha, cristãos, judeus e masdeístas, os quais em seguida encabeçam o movimento, como fanáticos muçulmanos. A alma da cultura mágica encontrou finalmente no Islã a sua autêntica expressão. Desse modo, essa cultura

chegou a ser verdadeiramente "árabe" e redimiu-se em definitivo da pseudomorfose.

Os grandes vultos da esfera de Maomé, tais como Abubéquer e Omar, são perfeitamente afins com os chefes puritanos da revolução inglesa, como, por exemplo, John Pym e Hampden. Essa semelhança de mentalidades e atitudes seria ainda maior, se tivéssemos melhores conhecimentos a respeito dos hanifas, puritanos árabes predecessores e contemporâneos de Maomé. Todos eles tinham a consciência de uma grande missão, e que os fazia desprezar a vida e os bens materiais; à base da predestinação, haviam adquirido a certeza de serem os eleitos de Deus. O arrebatamento grandioso, como que bíblico, que se manifestou nos Parlamentos e nos acampamentos dos Independentes, prosseguiu causando ainda em pleno século XIX em muitas famílias britânicas a crença de serem os ingleses descendentes das dez tribos de Israel, um povo de santos, destinado a dominar o mundo. O mesmo sentimento inspirou as emigrações à América, que começaram com os Peregrinos de 1620. Criou aquilo que hoje em dia se pode denominar de religião americana. Alimentou aquela desconsideração política, que o inglês dos nossos dias continua evidenciando, e que tem sua base inteiramente religiosa na certeza da predestinação. Os próprios pitagóricos — coisa inaudita na história das religiões "antigas — apossaram-se do poder político para fins religiosos e intentaram impor o puritanismo de cidade em cidade.

O Racionalismo

Mas no Puritanismo já se oculta o Racionalismo, que, algumas gerações de entusiastas após, assoma e predomina em toda parte. Racionalismo significa acreditar exclusivamente nos resultados da intelecção crítica, isto é, da "razão". A nova religião, desprovida de mistérios, chama-se, nas suas possibilidades supremas, sabedoria, σοφία; seu sacerdote é o filósofo, e seus sequazes são os homens cultos. Somente para os incultos, é indispensável a religião tradicional, opinou Aristóteles,[1] e com ele concordam inteiramente Confú-

---

(1) Met. XI, 8.

cio, Gáutama Buda, Lessing e Voltaire. Outrora, a Filosofia limitara-se a servir a religiosidade mais transcendente. Agora, porém, surge a idéia de que cabe à Filosofia ser uma ciência, a saber, crítica do conhecimento, crítica do valor. Ao que antes era mito, à mais real de todas as realidades, aplica-se então o método do euemerismo, cuja denominação procede daquele sábio Euêmero, que, por volta de 300 a. C., declarou que as divindades antigas eram apenas homens que nos seus tempos, distinguiram-se de algum modo. Numa ou noutra forma, tal procedimento pode ser encontrado em qualquer época iluminista. É euemerista a interpretação do Inferno como consciência passada; do Diabo como instinto maldoso; de Deus como formosura da Natureza. Também se origina no euemerismo o fato de ser invocada, nas lápides atenienses do ano de 400 a. C. aproximadamente, a deusa Demos, em lugar de Atena, padroeira da cidade — o que, por outro lado, recorda-nos a deusa Razão dos jacobinos — e o mesmo se pode afirmar com relação ao hábito que tinha Sócrates de falar do seu *daimonion*, e à maneira como outros pensadores da mesma época se referiam a Νοῦς em vez de Zeus. O que antes fora mito e culto de grande estilo passou a chamar-se, nessa religião dos homens cultos, natureza e virtude. Mas a natureza é um mecanismo racional, e a *virtude é saber*. A esse respeito, Confúcio, Buda, Sócrates e Rousseau tinham a mesma opinião. Quanto à autêntica doutrina de Buda, temos apenas escassos conhecimentos. Tudo parece imbuído nas tintas de uma religião de felás, muito posterior, mas que leva o seu nome. Um dos pensamentos indubitavelmente genuínos sobre a "origem em conformidade com as causas" é, todavia, aquele que deriva o sofrimento da ignorância relativa às "quatro nobres verdades". Isso é racionalismo típico. Para Buda o nirvana é uma separação puramente espiritual, que corresponde perfeitamente à *autarkeia* e à *eudaimonia* dos estóicos. É o estado da vigilância compreensiva, para o qual a existência cessou de estar presente.

Dessa mentalidade, que poderíamos chamar de "escolástica do bom senso", faz parte, com íntima necessidade, um misticismo racional das pessoas cultas. O "Iluminismo" ocidental tem sua origem na Inglaterra; é o resultado do Puritanismo; de Locke partiu todo o racionalismo do Continente. Contra ele, sobretudo, revoltaram-se na Alemanha os pietis-

tas (desde 1700: as comunidades dos irmãos morávios, bem como Spener e Francke, e em Wurtemberg, Oetinger), e na Inglaterra os metodistas (em 1738, Wesley, "inspirado" pelos morávios). O pietismo islamita encontra-se no Sufismo, procedente não da Pérsia, mas da região aramaica em geral, e que, no século VIII, estendeu-se, a partir da Síria, por todo o mundo árabe. Pietistas ou metodistas eram os leigos indianos, que, pouco antes de Buda, ensinavam a redenção do ciclo vital (*sansara*), e que se consegue pelo abandono à igualdade de Brama e Atman. O mesmo se aplica a Lao-Tseu e seus partidários, como também, em que pese o seu racionalismo, aos cínicos mendicantes e pregadores ambulantes, e ainda aos educadores estóicos, diretores de consciência e confessores da primeira fase do Helenismo.

A Segunda Religiosidade

Dois séculos após o Puritanismo, chega ao auge a concepção mecânica do mundo. É a verdadeira religião da época. Também aqueles que ainda hoje tiverem a convicção de ser religiosos no sentido tradicional de "crerem em Deus", iludem-se apenas a respeito do universo, no qual se reflete a sua consciência vigilante. Cultura é sempre idêntica à energia morfogênica religiosa. Todas as grandes culturas começam com um poderoso tema, a ressoar inicialmente no campo sem cidades, para, em seguida, receber um desenvolvimento polifônico nas cidades com suas artes e seus modos de pensar, até terminar nas metrópoles num final materialista. Mas ainda os últimos acordes conservam firmemente a tonalidade de toda a obra. Há um materialismo chinês, indiano, "antigo", árabe, e ocidental, que, em cada caso particular, representa apenas a primitiva variedade mítica das figuras de outrora, porém concebida em sentido mecânico, prescindindo de tudo quanto seja vida e intuição. Sempre se manifesta a superioridade do espírito metropolitano, cosmopolita, que acabou definitivamente com qualquer elemento irracional e encara com desprezo toda a consciência vigilante que ainda conheça e admita mistérios. É a fé limitada à força e à matéria, mesmo que se empreguem os termos Deus e mundo, ou providência e humanidade.

O materialismo não estaria completo sem a necessidade de libertar-se de vez em quando da tensão espiritual, aban-

donando-se a considerações míticas e praticando certos atos cultuais, a fim de gozar, desabafando intimamente, o encanto do irracional, do excêntrico, do esquisito e, se for preciso, também do estapafúrdio. O que ainda hoje percebemos claramente, ao estudarmos, por exemplo, as eras de Meng Tse (372-289) e das primeiras irmandades budistas, patenteia-se, com igual significado, nos traços mais importantes do Helenismo. Por volta de 312 a. C., em Alexandria, alguns poetas eruditos da escola de Calímaco inventaram o culto de Serápis, ao qual se propiciou um ciclo de lendas elucubradas. O culto de Ísis na Roma republicana não deve ser confundido, em absoluto, com posterior culto à mesma deusa na era imperial, como também diferia muito da religião egípcia de Ísis, que era bastante austera. Aquele culto era um passatempo espiritual da alta sociedade, e que provocava ora sarcasmos públicos, ora escândalos e medidas proibitivas. Entre 59 e 48 a. C., o templo foi fechado quatro vezes por ordem superior. Nessa época, a astrologia caldéia era uma moda, igualmente distante da genuína fé "antiga" nos oráculos e a crença mágica no poder da hora. A isso correspondem no atual mundo europeu-americano as burlas ocultistas e teosóficas, a Christian Science ianque, o mendaz budismo de salão, a indústria religiosa, que, na Alemanha ainda mais do que na Inglaterra, promove-se, por meio de seitas e cultos, em rodas góticas, antiqüizantes e tauístas. Trata-se sempre de um mero jogo de mitos, nos quais ninguém acredita, e do simples gosto de cultos destinados a encher o vácuo interior. Ao passo que o Materialismo é trivial, mas honesto, essas brincadeiras religiosas são superficiais e insinceras. Contudo revela o próprio fato de elas serem possíveis a existência de um novo e autêntico anelo, a prenunciar-se na consciência civilizada, e que acabará por manifestar-se abertamente.

O que vem depois é aquilo que denomino de *segunda religiosidade*. Ela aparecerá em todas as civilizações, logo que essas, após terem alcançado a plenitude do seu desenvolvimento, entrarem lentamente naquele estado não-histórico, para o qual os lapsos de tempo já não significam nada. A segunda religiosidade é o equivalente necessário do cesarismo, definitiva constituição política das civilizações posteriores. Na Antiguidade, surge ela, conseqüentemente, nos tempos de Augusto; na China, com Chi Hoang-ti. A ambos esses fenômenos falta a força criadora primitiva, das culturas jovens.

A grandeza do primeiro reside na profunda piedade que inspira toda a consciência vigilante — Heródoto disse que os egípcios eram os homens mais pios do mundo, e a China, a Índia, o Islã causam idêntica impressão ao homem ocidental de hoje —, ao passo que no segundo se nos depara a desenfreada potência de fatos inauditos. Mas as criações dessa religiosidade não são originais, como tampouco é original a forma do Império Romano. Não se eleva nenhum edifício; não se descortina idéia algum. É como se se dissipasse uma cerração e as velhas formas voltassem a salientar-se, vagamente primeiro, e em seguida com crescente nitidez. A segunda religiosidade contém o mesmo fundo da primeira, genuína, juvenil. Apenas tira dele outra experiência e expressão. Antes de mais nada, evapora-se o racionalismo; a seguir, reaparecem os vultos das fases primárias; por último, ressuscita o mundo inteiro da religião primitiva, que teve de recuar em face das formas grandiosas da fé peculiar da juventude da cultura, mas, nessa fase tardia, torna a patentear-se vigorosamente, num sincretismo popular, que todas as culturas, inevitavelmente, produzem a essa altura da sua evolução.

Ao início de cada movimento iluminista, encontra-se sempre um otimismo ilimitado, a estribar-se no intelecto, e que, invariavelmente, caracteriza o tipo do homem metropolitano. Em seguida, porém, tal concepção transforma-se no mais irrestrito ceticismo. A soberana vigilância, separada da natureza viva e do solo por muralhas e atividades humanas, não admite nada fora de si mesma. Exerce a sua crítica no mundo representado, abstraído das cotidianas experiências sensíveis, e o faz tenazmente, até descobrir a forma mais refinada, derradeira, a forma das formas, até topar consigo mesma, quer dizer, com coisa alguma, ou nada. Assim ficam esgotadas as possibilidades da Física, como intelecção crítica do cosmo, e novamente desponta a fome da metafísica. Mas a segunda religiosidade tem sua origem, não num passatempo religioso de rodas cultas, saturadas de literatura, mas numa fé antes despercebida, espontânea, das massas, que crêem em alguma constituição mítica da realidade. Para essa fé, quaisquer raciocínios começam a ser jogos de palavras, pobres e tediosos. Tem ela a sua origem ainda no ingênuo afã de responder humildemente ao mito por meio de um culto. As formas de um e outro não podem ser nem previstas nem escolhidas à

vontade. Surgem naturalmente. A distância que nos separa delas é muito grande.[1] Contudo já se tornaram filosofia provinciana as opiniões de Comte e de Spencer, o Materialismo, o Monismo, o Darwinismo, que, no século XIX, haviam atiçado as paixões dos melhores espíritos.

A filosofia "antiga" esgotara os seus argumentos por volta de 250 a. C. Converteu-se então a filosofia, no curso do seu desenvolvimento, numa religiosidade espiritual, ao passo que o sincretismo do povo se orientava em direção a uma religiosidade palpável, de igual tendência. A fé nos mitos e a piedade irrompem de baixo para cima, e não vice-versa. A filosofia recebe muito e tem pouco que dar. O Estoicismo partira do materialismo dos sofistas e dos cínicos. Explicara todo o mito alegoricamente. Mas quem redigiu a oração de graças a Zeus, uma das mais belas obras da segunda religiosidade, já foi Clemente (falecido em 232 a. C.). Na era de Sila, existia um estoicismo inteiramente religioso das classes superiores e uma fé popular sincretista. O sincretismo "antigo", que não se deve confundir com o posterior da pseudomorfose mágica, buscou, a partir de 200 a. C., motivos órficos, egípcios e sírios. O sincretismo chinês introduziu em 67 d. C. o budismo indiano, na forma popular de Mahayana, sendo que as escrituras sagradas eram consideradas como feitiços, e as estátuas de manipansos, como especialmente poderosos, por serem estrangeiros. A doutrina original de Lao-Tseu eclipsou-se rapidamente. A teoria e a prática da vida, ensinadas por Buda, haviam nascido do cansaço cósmico e do tédio intelectual. Não tinham a menor relação com problemas religiosos. Mas, já em princípios da "era imperial" indiana, em 250 a. C., aproximadamente, o próprio Buda tornara-se um ídolo sentado. Em lugar da teoria do Nirvana, compreensível exclusivamente aos eruditos, apareciam doutrinas cada vez mais plausíveis, acerca do Céu, do Inferno e da Redenção, que talvez procedam, em parte, também do estrangeiro, isto é, do apocalipse persa. Em tempos de Asoca, já existiam dezoito seitas budistas. A fé na Redenção, tal

---

(1) Se hoje se manifesta algo que já nos permita vislumbrar essas formas, que, evidentemente, derivam de certos elementos do Cristianismo gótico, não será, sem dúvida alguma, o gosto literário pelas especulações indianas e chinesas das fases posteriores, mas, por exemplo, o Adventismo e outras seitas semelhantes.

como se nos apresenta no Mahayana, encontrou o seu primeiro arauto no poeta e sábio Asvagocha (por volta de 50 a. C.), e Nagandchuna (em 150 d. C., aproximadamente) levou-a à perfeição. Ao mesmo tempo, porém, voltava ao ninho antigo toda aquela multidão de mitos originalmente indianos. Espetáculo igual oferece-se-nos no Novo Império egípcio, onde o Amon de Tebas constituía o centro de um sincretismo poderoso, e também no mundo árabe da época abácida, onde a religião popular, com suas representações de Ante-Inferno, Inferno, Juízo cósmico, da Kaaba celeste, do *logos*-Maomé, das fadas, dos santos e dos fantasmas relegaram ao segundo plano o primitivo Islã.

Dessa segunda religiosidade provêm, finalmente, as *religiões de felás*, nas quais mais uma vez se some a oposição entre a piedade metropolitana e a piedade provinciana, assim como também desaparece o contraste entre a cultura primitiva e a cultura superior. O conceito dos povos de felás ensina-nos o sentido de tudo isso. A religião acaba de tornar-se totalmente não-histórica. Onde outrora decênios representavam uma época, os séculos já não têm significado algum. As vicissitudes de alterações superficiais apenas demonstram que a estrutura interior está definitivamente arrematada. Não importa que, em 1200, tenha aparecido na China uma variedade da teoria política confuciana, sob a denominação de Dchufucianismo; não interessa saber quando ela assomou, nem tampouco se teve ou não teve êxito. Não importa que, na Índia, o Budismo, há muito transformado em religião popular de caráter politeísta, desapareça em face do Neobramanismo, cujo maior teólogo viveu por volta de 800, e igualmente desinteressante é a data em que essa doutrina se haja convertido na doutrina hindu, relativa a Brama, Vixnu e Siva. Sempre existe um pequeno número de homens altamente intelectualizados, superiores, "completos", tais como os brâmanes indianos, os mandarins chineses, e aqueles sacerdotes egípcios que tanto maravilharam a Heródoto. Mas a própria religião dos felás volta a ser inteiramente primitiva, como se pode verificar nos cultos animais do Egito da vigésima sexta dinastia, na religião oficial da China, que é uma mescla de budismo, tauísmo, e confucianismo, ao Islã do Oriente atual, e, talvez, também na religião asteca, encontrada por Cortez, e que, segundo parece,

já se distanciara consideravelmente da religião muito espiritualizada dos maias.

O Judaísmo

Uma religião de felás é também o Judaísmo a partir, aproximadamente, de Jehuda Halevi, que — como também seu mestre islamita, Al Ghazali — assume em face da filosofia científica uma atitude de ceticismo incondicional, admitindo-a no *Kuzári* (1140), somente como serva da teologia dogmática. Nem nessa época nem em nenhuma outra constituiu o Judaísmo um fenômeno único na história das religiões, ainda que provoque tal impressão a quem o considerar sob o prisma da situação que a cultura ocidental criou para ele em seu próprio solo. Acresce a isso que a designação de "judeu" refere-se sempre a coisas distintas, sem que seus portadores se dêem conta dessas diferenças. Mas nem por isso trata-se de um caso isolado, porquanto se repete uma e outra vez entre os persas.

Por volta do início do nosso milênio, o acaso criou uma situação totalmente nova, devido à circunstância de encontrar-se uma parcela de *consensus* judeu, a que mais se deslocara para o Oeste, subitamente nos domínios da jovem cultura ocidental. Os judeus, como também os parses, os bizantinos e os muçulmanos tinham-se tornado homens civilizados, metropolitanos. O mundo germânico-românico vivia no campo desprovido de cidades. Mal e mal se haviam formado ao redor de mosteiros e feiras aldeias duradouras, as quais, por várias gerações ainda, careceriam de alma própria. Uns já estavam a ponto de tornar-se felás, enquanto os outros não passavam de uma população primária. O ódio e o desprezo eram recíprocos, nem tanto pela noção de uma diferença racial, como pela falta de "contemporaneidade". O gueto judeu estava mil anos à frente da cidade gótica. Exatamente assim jaziam, nos tempos de Jesus, as cidades romanas entre as aldeias situadas à beira do lago de Tiberíade.

Mas essas nações jovens acham-se estreitamente ligadas ao solo e à idéia da pátria, ao contrário do *consensus*, desprendido da terra, e cujo nexo, para os seus membros, não era nem finalidade nem organização, mas impulso totalmente inconsciente, inteiramente metafísico, expressão do mais imediato sentir mágico. Tal mentalidade tinha de afigurar-se

sinistra e mesmo incompreensível aos ocidentais. Nesse nexo silencioso residia a idéia da *nação mágica.* Constituía ele, ao mesmo tempo, o Estado, a Igreja e o Povo, como outrora o Helenismo, o Persismo, o Islã. Ninguém sabia, porém, desse fato no Ocidente. Spinoza e Uriel Acosta foram condenados num verdadeiro processo de alta traição e expulsos desse "Estado", que tinha seu direito próprio e sua vida pública peculiar, ignorada dos cristãos, e considerava o mundo ambiente dos povos anfitriões com imenso desdém, como uma espécie de terra estrangeira. Os judeus que habitavam a região da Europa ocidental haviam perdido por completo aquela relação para com o solo, que ainda tinham possuído na Espanha mouresca. Já não eram agricultores. O mais minúsculo gueto, por miserável que fosse, era um pedacinho de uma metrópole. Sua população subdividia-se em castas — tal e qual a da fossilizada Índia ou China —; os rabinos eram os brâmanes ou mandarins do gueto, e as massas correspondiam aos cules, com sua inteligência civilizada, fria, superior e seu senso de negócios cruel. Mas também esse fenômeno é único somente para quem tiver horizontes históricos estreitos. Todas as nações mágicas encontravam-se em fase igual, desde as Cruzadas. Os parses obtiveram na Índia a mesma força econômica que os judeus têm no mundo europeu-americano, e os armênios e gregos, no sudeste da Europa. O fenômeno repete-se em todas as demais civilizações, logo que comecem a imiscuir-se em estados culturais mais jovens: os chineses na Califórnia — são eles o verdadeiro objeto do "anti-semitismo" da América ocidental —, em Java e em Cingapura; os mercadores hindus na África oriental; mas também os romanos no mundo árabe primitivo, onde a situação era justamente inversa. Os romanos eram os "judeus" daquela época, e no ódio apocalíptico que os arameus sentiam contra eles, há algo que muito se parece com o anti-semitismo dos europeus ocidentais. Quando, no ano de 88, por ordem de Mitrídates, foram assassinados, num único dia, 100 000 comerciantes romanos pela enfurecida população da Ásia Menor, tratava-se de um autêntico *pogrom.*

A essas oposições acrescenta-se a da raça, que se converte de menosprêzo em abominação, na mesma medida em que a própria cultura ocidental se avizinha da civilização e diminui a "diferença de idade", expressa no estilo de vida e na supremacia intelectual. Essa oposição não tem, toda-

via, nada que ver com certos chavões estúpidos, tirados da lingüística, e que se referem a arianos e semitas. Refiro-me, muito ao contrário, à oposição entre o ideal racial da primeira fase do Gótico — que teve efeitos formadores — e o tipo do judeu sefardim, que se originou nos guetos do Ocidente, igualmente pelo influxo de uma formação psicológica, sob condições externas sumamente árduas, em conflito com a paisagem e os povos circundantes, numa constante posição de defesa metafísica contra estes.

Mas o que mais contribuiu para separar e exacerbar ambos os povos foi um fato cujo caráter trágico apenas poucos compreenderam na plenitude de seu alcance: ao passo que o homem ocidental, desde os tempos dos imperadores saxônicos até ao presente, vivia historicamente, no sentido mais significativo da palavra, e o fazia com uma consciência jamais igualada por nenhuma outra cultura, cessara o *consensus* judaico de ter história. Seus problemas estavam resolvidos; sua forma interior, definitivamente concluída, tornara-se inalterável. Quem se achar intimamente ligado ao referido *consensus* não poderá compreender a paixão com que os homens faustianos vivem as decisões de sua história, do seu destino, concentradas no lapso de poucos anos. O europeu moderno enxerga destinos alheios em toda parte, através dos conceitos de constituição, parlamento, democracia, se bem que a aplicação de tais idéias e outras culturas seja, na realidade, ridícula e absurda. O membro do *consensus* judaico, por sua vez, acompanha a história do presente — que é apenas a da civilização faustiana, espalhada por todos os continentes e mares — como o sentimento fundamental do homem mágico, ainda que esteja plenamente convencido da índole ocidental do seu pensar. Já que qualquer *consensus* mágico é apátrida e desconhece limitações geográficas, afigura-se-lhe, involuntariamente, as lutas pelas idéias faustianas de pátria, língua materna, dinastia, monarquia, constituição como um abandono de formas que lhe ficam profundamente estranhas e, portanto, aparecem-lhe importunas e insensatas; e esse abandono representa ao mesmo tempo para ele um retrocesso a outras formas mais condizentes com a sua índole. A palavra "internacional", que o entusiasma, evoca nele a essência peculiar do *consensus* sem terra e sem limites, trate-se de socialismo, pacifismo ou capitalismo. Mesmo que a força do próprio *consensus* já esteja abalada em sua alma

e a vida do povo anfitrião exerça sobre ela uma atração exterior, a ponto de inspirar-lhe autêntico patriotismo, tomará, contudo, o membro desse *consensus* sempre o partido cujos objetivos se coadunem melhor com o espírito da nação mágica. Por isso é democrata na Alemanha, e imperialista na Inglaterra, igual aos parses da Índia. A sensação da necessidade de tal decomposição recíproca tem por conseqüência aquele ódio terrível, arraigado no sangue, o ódio que se apega a característicos simbólicos, tais como a raça, o estilo de vida, a profissão, o idioma, consumindo e depravando ambas as partes, e mesmo levando-as a explosões sangrentas, cada vez que se repetir essa situação de choque.

Isso se aplica, sobretudo, à religiosidade do mundo faustiano, que se sente ameaçado, abandonado, solapado por uma metafísica estranha, penetrada em seu seio.

Com o "Iluminismo" do século XVIII, também a cultura ocidental chegou a ser metropolitana e intelectualizada. Assim tornou-se subitamente acessível à sagacidade do *consensus*. E este ato de entrar numa fase que, para a corrente vital do judaísmo sefardim, de há muito estagnada intimamente, pertencia ao passado remoto e todavia devia despertar nele um sentimento de afinidade, pelo espírito crítico, negativo que aí se manifestava — esse ato desencadeou forças sedutoras, sumamente fatais. O *consensus*, historicamente acabado, incapaz de produzir qualquer desenvolvimento orgânico ulterior, foi mesclado no grandioso movimento dos povos anfitriões, que o deixou combalido, desmembrado, decomposto e envenenado. Para o espírito faustiano, o Iluminismo representava um avanço no caminho da sua própria vida, um salto por cima de ruínas, sem dúvida, porém, no fundo, uma afirmação. Para o Judaísmo, era destruição e nada mais, a demolição de algo estranho e incompreensível. Desde a era napoleônica, o *consensus* de há muito civilizado, mesclou-se com a "sociedade" ocidental das cidades, recém-ingressada na civilização, em que pesasse o protesto dessa última. Com a superioridade da velhice, pôs-se a utilizar os métodos econômicos e científicos do Ocidente. Poucas gerações após, a inteligência japonesa, igualmente idosa, fez a mesma coisa, talvez com maior êxito ainda. Outro exemplo de um procedimento semelhante é-nos oferecido pelos cartagineses, resquícios da civilização babilônia, e que foram atraídos já pela fase etrusco-dórica da cultura "antiga", para,

finalmente, entregarem-se ao Helenismo.[1] Fossilizados e acabados, no que se refere à religião e às artes, os cartagineses impunham-se comercialmente a gregos e romanos, que por isso os odiavam furiosamente.

Não porque as metafísicas de ambas as culturas as tenham aproximado uma da outra — isso seria impossível —, mas porque a metafísica cessou de desempenhar um papel de destaque para a desarraigada intelectualidade das altas camadas de ambos os lados, corre essa nação mágica o período de desaparecer, simultaneamente com o gueto e a própria religião. Tendo perdido toda espécie de nexo íntimo, remanesce exclusivamente sob a forma de uma união determinada a resolver problemas práticos. Mas já diminui a vantagem obtida graças ao seu velhíssimo tino comercial. Em comparação com o americano, quase deixou de existir. No momento em que os métodos civilizados das metrópoles europeu-americanas tiverem alcançado a maturidade, cumprir-se-á o destino do Judaísmo, pelo menos com relação ao mundo ocidental, uma vez que o mundo russo constitui um problema à parte.

---

(1) Sua navegação era, na época romana, antes grega do que fenícia; sua cidade tinha a organização de uma *polis;* entre as pessoas cultas, como Aníbal, a língua grega estava muito divulgada.

O ESTADO:

O PROBLEMA DAS CLASSES SOCIAIS

O Homem e a Mulher

A oposição primordial entre o elemento cósmico e o microcosmo determina também a relação entre o homem e a mulher. A mulher é destino, é tempo, é a lógica orgânica do próprio devir. A história sem cultura das gerações sucessivas é feminina. O homem *vive* o destino e *compreende* a lógica do que deveio; concebe a causalidade conforme a motivações e efeitos. Mas a luta entre o homem e a mulher realiza-se sempre pelo sangue, pela mulher. A mulher *é* história; o homem *faz* história.

A história "feminina" é cósmica; a "masculina" é política. Porém o homem participa de ambas. Para ele, há dois tipos de destino, de guerra, de tragédia: o público e o particular. A isso se referia a distinção que os germanos faziam entre o "lado da espada" e o "lado da roca", no que tocava ao parentesco. Esse duplo sentido do tempo dirigido encontra sua expressão suprema nas idéias do *Estado* e da *Família*.

Tal oposição primordial repete-se para o homem que "faz" a história, em todas as situações importantes, sob a forma de um conflito que não somente aparece ao início de quaisquer culturas superiores, mas se aprofunda continuamente em seu curso. O equilíbrio no lado público da vida, o equilíbrio naquilo que constitui a corrente existencial de uma cultura superior, é mantido, enquanto as seqüências de gerações que fazem a história tiverem um ritmo comum, quer dizer, enquanto tiverem "sangue" e "raça". No período posterior de uma cultura, a tensão que, no elemento microcósmico, costuma produzir-se entre o fator "vegetal" e o fator "animal" intensifica-se a tal ponto que se perde a ligação ao "solo": a consciência vigilante quer dominar a existência, a cujo serviço esteve anteriormente. Desse modo, desaparece o ritmo "natural-artificial", e pelo fim torna a irromper violentamente o elemento meramente cósmico: a vida volta a ser "feminina", não-histórica, desprovida de forma.

A Classe Rural e a Sociedade

Uma cultura inicia a sua vida, quando se destacam da classe rural, aglomeração meramente racial, determinados grupos que estão "em forma".

São correntes de existência,[1] que — para empregarmos um termo esportivo muito significativo — acham-se "em forma". Em forma está certo grupo de cavalos de corrida que, confiantes nas suas articulações, passem elegantemente por cima de um obstáculo e, em seguida, atravessem de novo a planície no ritmo compassado dos cascos. Em forma estão lutadores, esgrimistas, futebolistas que executem fácil e espontaneamente as mais audaciosas façanhas. Em forma está uma época da arte, para a qual a tradição se haja tornado natural, como o contraponto para Bach. Em forma está um exército, tal como tinham Napoleão em Austerlitz e Moltke em Sedan.

Quanto mais profunda for a forma, tanto mais rigorosa e distanta chegará a ser. Aos que não façam parte dela, afigura-se como escravidão. Mas os que dela participem hão de manejá-la com a mais absoluta liberdade e graça. O príncipe de Ligne era, como também Mozart, senhor e não servo da forma. E o mesmo se aplica a quaisquer aristocratas, estadistas e generais natos.

Por isso, existem em todas as culturas superiores uma *classe rural*, de camponeses, que são "raça em si" e, de certo modo, natureza, e uma *sociedade*, que pretende estar "em forma", como grupo de classes, organizado hierarquicamente e, sem dúvida alguma, de maneira mais artificial e menos duradoura. Mas a história dessas classes é história universal na mais alta potência. Apenas em comparação com elas, os camponeses parecem desprovidos de história. Toda a história de grande estilo, no decorrer de seis milênios, realizou-se dentro dos ciclos vitais das culturas superiores, simplesmente porque estas têm, elas mesmas, o seu centro criador em *classes sociais*, produtos de uma criação que as tenha aperfeiçoado. Uma cultura é uma alma, a expressar-se em formas simbólicas. Essas formas vivem, todavia, e acham-se

---

(1) Acerca de "correntes de existência" e "relações de vigilância", veja pp. 288 e seguintes. (H. W.)

em plena evolução, inclusive as da Arte, cuja consciência podemos adquirir somente, quando as abstrairmos da história da Arte. Elas residem na existência potenciada de indivíduos e círculos, precisamente naquilo que acabamos de chamar de "estar em forma", e que representa a cultura pelo nível elevado da sua formação.

Nisso se nos depara algo grandioso, um caso isolado dentro do mundo orgânico. É o único ponto onde o homem se eleva acima das potências da Natureza, tornando-se, ele próprio, criador. Considerado como raça, ainda se conserva produto da Natureza. É criado por ela. Como classe social, porém, cria-se a si mesmo, assim como cria as mais nobres raças de animais e de plantas, das quais se cerca. Justamente isso é cultura, no sentido derradeiro e supremo da palavra.

Mas, por essa mesma razão, há em cada cultura uma tendência vigorosa para discernir se alguém pertence ou não a ela. O conceito "antigo" do bárbaro, o conceito árabe do infiel — o *amhaarez* ou o *giaur* —, o conceito árabe *sudra*, por diferentes que sejam as bases de pensamento, exprimem, inicialmente, não ódio ou menosprezo, mas constatam uma diferença no ritmo existencial, traçando assim um limite intransponível em todas as coisas profundas. Tal fato claro, inequívoco, foi obscurecido pelo conceito indiano da "quarta casta", a qual, como sabemos hoje, nunca existiu na realidade.

A classe social nada tem que ver com a casta. As castas aparecem em todas as culturas, porém somente nas suas últimas fases. A classe é o que há de mais vivo, é a cultura a ponto de alcançar a perfeição; a casta, por sua vez, é o definitivamente concluído, o tempo do aperfeiçoamento como pretérito absoluto.

A Nobreza e o Clero Como Símbolos de Tempo e Espaço

No primeiro período do Gótico, escreveu Freidank, na sua *Moderação*: "Got hât driu leben geschaffen, gebûre, ritter, phaffen" (Deus criou três vidas: os camponios, os cavaleiros, os sacerdotes). Nisso se resumem as diferenças de classes sociais, peculiares de uma cultura superior que acaba de despertar. "A espada e a estola" acham-se em oposição ao arado, constituindo as classes, no sentido mais pretensioso do conceito, em contraste com o resto, que não é "classe";

e que, apesar de ser um fato, carece de significado profundo. A distância interior, sentida, é tão fatal, tão imensa que nenhuma compreensão será capaz de lançar uma ponte por cima dela. Das aldeias sobe o ódio; dos castelos desce o desdém. Tal abismo entre "as vidas" não foi aberto nem pela riqueza nem pelo poder nem pela profissão. A separação não pode ser explicada logicamente. Tem fundamento metafísico.

Mais tarde, acarretada pelas cidades, porém mais nova do que estas, surge a *burguesia*, o "terceiro Estado". Também o burguês encara com desprezo o campo que se estende a seu redor, obtuso, imutável, objeto da história. Em confronto com o campônio, o burguês sente-se mais desperto, mais livre, mais avançado no caminho da cultura. Menospreza igualmente as duas classes primárias, "os fidalgos e os padrecos", como algo intelectualmente inferior e historicamente atrasado. Mas, em face das duas classes primárias, o burguês, tanto como o camponês, é o resto, e não uma classe. No pensamento dos "privilegiados", o camponês quase que "não conta". O burguês "conta", porém unicamente como o oposto, o fundo, do qual se destacam as duas outras classes. A burguesia é aquilo que proporciona a ambas a consciência do seu significado transcendente, que ultrapassa os limites do prático. Já que isso se repete, do mesmo modo, em todas as culturas, já que o curso da história verifica-se em toda parte nessas oposições e com elas, de tal maneira que as instintivas guerras dos camponeses apareçam nas respectivas primaveras, e as guerras burguesas, com fundamentos espirituais, surjam nas fases posteriores — por diferentes que sejam, sob outros aspectos, os simbolismos das diversas culturas —, torna-se necessário descobrirmos o sentido desse fato no âmago da própria vida.

O que serve de base às duas classes primárias, e exclusivamente a elas, é uma idéia. Propicia-lhes o poderoso sentimento de uma hierarquia estabelecida por Deus e por isso isenta de qualquer crítica; hierarquia que origina nelas o respeito e a consciência de si mesmas, mas tamém a mais rigorosa autodisciplina, e às vezes lhes impõe o dever da própria morte. Empresta a ambas a superioridade histórica, a mágica ascendência sobre as almas, que não pressupõe, mas cria o poder.

Nas duas classes primárias exprimem-se os lados de toda a vida livre nos seus movimentos, sendo que uma delas é, inteiramente, existência, e a outra, inteiramente, vigilância.

A *nobreza* é sempre o símbolo vivo do tempo; o *clero* é o símbolo do espaço. O destino e a causalidade sagrada, a História e a Natureza, o "quando" e o "como", a raça e o idioma, a vida sexual e a vida sensual — tudo isso encontra nesse binômio a sua expressão máxima. A nobreza vive num mundo de fatos; o clero, num mundo de verdades. Aquela percebe as coisas; este reconhece-as. Aquela age; este pensa. O sentimento cósmico do aristocrata é ritmo e nada mais; o do sacerdote é todo tensão.

Segue-se disso que ambas as classes excluem-se mutuamente, do ponto de vista da idéia. A nobreza é a síntese de sangue e raça, uma corrente de existência tão perfeita quanto se pode imaginar. A nobreza é, precisamente por isso, uma classe rural superior. Igual aos camponeses, aparece sob a forma de estirpes. Resulta disso que a História Universal, quanto mais genuína, mais condizente com a raça for, tanto mais desviará a torrente da vida pública para o leito da vida particular de algumas grandes famílias, subordinando-a a estas. É precisamente esse procedimento que o clero rejeita. E também se opõe a ele a Filosofia, na medida em que esta representar um sacerdócio. O homem, como camponês ou como cavaleiro, tende para a mulher, que é o Destino. O homem, como sacerdote, afasta-se da mulher.

O sacerdote acha-se rodeado pelo mundo como Natureza; meditando sobre ele, aprofunda a sua imagem. O nobre vive no mundo como História; aprofunda-o, modifica-lhe a imagem. Ambas essas imagens desenvolvem-se, assumindo o caráter de grandes tradições; mas aquela é o resultado de uma *formação*, ao passo que esta procede de uma *criação*. Nesse ponto, deparamos com uma diferença fundamental entre ambas as classes. Por essa razão, é somente uma das duas uma classe verdadeira. A outra dá a aparência de ser uma classe, pela sua contraposição extrema à primeira.

A esses dois modos de viver e de pensar correspondem dois tipos de moral, que se encaram mutuamente com igual desdém: a disciplina aristocrática e o ascetismo eclesiástico. Bom e mau são conceitos aristocráticos; bom e perverso, conceitos eclesiásticos. A *disciplina* nobre é o resultado totalmente inconsciente de uma longa e contínua criação. É ritmo sentido e não tem nada de um conceito. A outra

moral, porém, é uma instituição, organizada pelos princípios de causa e conseqüência, e portanto pode ser aprendida, como expressão de uma convicção.

As classes primárias — a nobreza e o clero — são a manifestação mais pura de ambos os aspectos vitais. Não são, entretanto, a única. Muito cedo já, e ainda prenunciadas, amiudadamente, na época primitiva, aparecem outras correntes de existência e outras relações de vigilância, nas quais o simbolismo de tempo e espaço obtém sua expressão viva, e que, junto com as referidas classes primárias, constituem a plenitude daquilo que denominamos *estrutura social* ou *sociedade*.

Poder e Presa; Sacerdócio e Erudição

Da ligação vegetal, existente entre a nobreza e a teoria, originou-se a idéia da *propriedade*. A propriedade é um símbolo de tempo, um sentimento primordial, afim ao matrimônio, porém não é nenhum conceito. Propriedade, no sentido genuíno da palavra, é sempre propriedade de bens de raiz. Com a propriedade, o sacerdote abandona algo perigoso, alheio à sua índole; para o nobre, abandonar a propriedade é abandonar a si próprio. Desenvolvem-se então dois sensos de propriedade: a posse como poder e a posse como presa. Ambos coexistem no homem primário, de raça.

Esses instintos primordiais — o da posse como poder e o da posse como presa — separam-se tanto mais um do outro, quanto mais se intensifica a Cultura. Acabam por entrar em conflito. A sua história é quase idêntica à História Universal. O sentimento do poder dá origem à *conquista*, à *Política*, ao *Direito*, ao passo que o sentimento de presa produz o *Comércio*, a *Economia*, o *dinheiro*. O direito é a propriedade dos poderosos. Seu direito é o direito de todos. O dinheiro é a arma mais forte daqueles que adquirem. Com ele, o mundo é subjugado. A Economia quer um Estado débil, a seu serviço; a Política exige a incorporação da vida econômica na esfera do Estado: Adam Smith e Friedrich List; Capitalismo e Socialismo. No princípio de todas as culturas, existem uma nobreza de guerreiros e outra de comerciantes; em seguida, surgem a nobreza da terra e a do dinheiro; por fim, verifica-se uma guerra militar e econômica, bem como a luta ininterrupta do dinheiro e o direito. Do outro lado, desagregam-se o sacerdócio e a erudição. Ambos

não visam os fatos, mas a verdade; um e outra pertencem ao aspecto tabu da vida, ao espaço.

A Estrutura das Classes Sociais

Resulta de tudo isso uma estrutura natural das classes sociais, a qual, na sua evolução e nos seus efeitos, constitui a armação básica no ciclo vital de cada cultura A *nobreza* e o *clero* são os primeiros a aparecerem, ainda no campo livre; representam o simbolismo puro de existência e vigilância, de tempo e espaço. Os dois aspectos da presa e da meditação dão, em seguida, origem a dois tipos de simbolismo inferior, os quais, nas fases posteriores, urbanas, arrogam-se a hegemonia, sob as formas da *Economia* e da *Ciência.* Nessas duas correntes de existência, o pensamento relativo às idéias do destino e da causalidade é levado ao extremo, de modo implacável, completamente avesso à tradição. Surgem forças que uma hostilidade encarniçada afasta dos ideais das classes primárias, que são os do heroísmo e da santidão. Essas forças são o *dinheiro* e o *espírito*. Ambos mantêm para com os dois ideais mencionados a mesma relação que existe entre a cidade e o campo. A partir de então, a propriedade chama-se riqueza, e a concepção do mundo, ciência: destino dessagrado e causalidade profunda. As próprias economias e ciências enfrentam-se hostilmente; nas lutas entre a ganância e o conhecimento, entre o escritório e o gabinete de estudos, entre o liberalismo comercial e o liberalismo doutrinário, repete-se o velhíssimo e grandioso antagonismo entre a ação e a contemplação, entre o castelo e a catedral. Numa ou noutra forma, tal estruturação ressurge em cada cultura. o que torna possível uma morfologia comparada, também sob prisma social.

Fora da autêntica organização das classes, acham-se em toda parte os grupos profissionais de artesãos, funcionários públicos, artistas e operários. Sua posição isolada baseia-se exclusivamente em capacidades técnicas e, portanto, não no simbolismo de tempo e espaço. Sua tradição limita-se igualmente à técnica, e não procede de uma moral peculiar ou de costumes próprios, tais como existem, indiscutivelmente, na Economia e na Ciência. Os oficiais do exército e os juízes formam classes, por derivarem da nobreza, ao contrário dos funcionários públicos, que são uma profissão. Pelo fato de

ter sua origem no sacerdócio, o sábio pertence a uma classe, ao passo que o artista é um profissional. Num caso, o sentimento de honra e a consciência estão ligados à classe; noutro, prendem-se à obra. De um lado, há certo simbolismo, por débil que seja; do outro, esse simbolismo falta por completo.

Uma história das classes sociais — que deve prescindir, por princípio, dos grupos profissionais — será, pois, uma exposição dos elementos metafísicos na humanidade superior, na proporção em que ele se elevar ao nível de um grande simbolismo em certas espécies de vida fluente; espécies essas nas quais e entre as quais se cumpre a história das culturas. A nobreza e o clero são possibilidades existentes em cada cultura nova. As aparentes exceções resultam apenas de uma falta de tradição palpável. A essas classes primárias acrescenta-se mais tarde a cidade com sua alma, que se destaca da alma do campo, para, em seguida, equiparar-se a essa última e, finalmente, fazer a tentativa de suprimi-la e exterminá-la. Mas a evolução que acabamos de traçar realiza-se em espécies de vida e, por isso, faz parte da história das classes sociais.

A Cidade — a Liberdade — o Burguês

O entusiasmo produtivo dos homens de cidade, esse entusiasmo que, a partir do século X a. C., na Antiguidade, e nas épocas "correspondentes" de outras culturas, impõe a sempre novas gerações um modo de viver diferente, evoca pela primeira vez na história da Humanidade a *idéia de liberdade.* Tal idéia não tem origem política e ainda menos fundamentos abstratos. Expressa o fato de que, dentro dos muros da cidade, acabou-se a aderência vegetal ao solo e romperam-se os laços que amarram e restringem toda a vida rural. O espírito da cidade é a intelecção que se libertou; e tudo quanto, em fases posteriores, manifesta-se violentamente em movimentos espirituais, sociais e nacionais que levam, todos eles, o nome da liberdade, procede desse fato único, primordial, de ter-se o homem libertado do campo.

Mas a cidade é mais velha do que o cidadão, o "burguês". Antes de mais nada, atrai os grupos profissionais, que se acham fora da ordem simbólica das classes sociais e recebem na cidade a forma de corporações. A seguir, porém, alicia as próprias classes primárias. A pequena nobreza transfere os seus castelos para a área citadina, e os franciscanos fazem a mesma coisa com os seus mosteiros, sem que, com isso,

modifique-se grandemente o seu caráter íntimo. A *polis* primitiva é idêntica à nobreza, como sucedeu em Roma até 471 a. C., e em Esparta tanto como nas cidades etruscas, sempre. Da nobreza "antiga" derivam também o *synoikismos* e a formação da cidade-Estado. Mas também nas demais culturas, a diferença entre a nobreza rural e a nobreza citadina tem, inicialmente, pouquíssima importância ao lado da outra, entre a nobreza geral e o resto da população.

A burguesia nasceu, exclusivamente, do antagonismo fundamental entre a cidade e o campo. O conceito do *terceiro* Estado, do *tiers*, para empregarmos a famosa palavra da Revolução Francesa, é uma unidade tão-somente de oposição; não pode, portanto, ser definido quanto ao seu conteúdo, por carecer de costumes próprios e de simbolismo peculiar, uma vez que a alta sociedade burguesa copia a nobreza, e a religiosidade urbana imita a do clero primitivo. O pensamento de que a vida não deva servir nenhuma finalidade prática, mas expressar, em toda a sua conduta, o simbolismo de espaço e tempo, sendo esse o único motivo por que pode aspirar a uma hierarquia superior — precisamente este pensamento provoca a enérgica oposição da *inteligência urbana.* Essa inteligência, a cuja esfera pertence a totalidade da literatura política das fases posteriores, realiza uma nova agrupação das classes sociais da cidade; agrupação que começa como teoria, porém, em virtude da onipotência do racionalismo, converte-se finalmente em prática, inclusive a sangrenta prática das revoluções. Onde ainda existirem, a nobreza e o clero serão apresentados, com certa ênfase, como classes privilegiadas; e com isso diz-se tacitamente que a sua pretensão de desfrutarem privilégios garantidos, mercê de sua distinção histórica, tornou-se antiquada e absurda perante o Direito racional ou natural. Essas classes primárias têm, daí por diante, o seu centro nas capitais — conceito importantíssimo dos períodos posteriores — e desenvolvem então as formas aristocráticas, levando-as até àquela elegância imponente que se nos depara, por exemplo, nos retratos de Reynolds e Lawrence. A elas opõem-se as forças espirituais da cidade triunfante: a *Economia* e a *Ciência,* as quais, colaborando com as massas dos artesãos, funcionários públicos e operários, sentem-se como um partido, intimamente desunidas, porém sempre unidas, quando se iniciar a luta da liberdade, isto é, do desarraigamento urbano, contra os gran-

des símbolos da era antiga e os direitos que deles estejam derivados. Como elementos do terceiro Estado, no qual não conta a hierarquia e sim o número de cabeças, todas elas são, nas fases posteriores das culturas, de algum modo "liberais" quer dizer, livres dos poderes internos da vida não-citadina. A Economia é livre para a aquisição de dinheiro; a Ciência, livre na crítica.

O terceiro Estado, em que pesasse a sua falta de unidade interior, era o protesto, em forma social, contra a divisão de classes; protesto manifestado com toda a clareza: é a vida urbana transformada em classe social e oposta à vida rural; é a liberdade feita classe, em luta contra os laços ligadores. Considerado em seu próprio ser, o terceiro Estado não é de modo algum um resto, muito embora assim pareça, do ponto de vista das classes primárias. A burguesia tem limites; faz parte da cultura; abrange, no melhor sentido, todos os que pertençam à Cultura, sob a denominação de povo, *populus*, *demos*, ao qual são subordinados, como partes integrantes do conjunto, a nobreza e o clero, o dinheiro e o espírito, o artesanato e o trabalho assalariado.

A Civilização depara com esse conceito do povo e aniquila-lo pelo conceito do quarto Estado, da *massa*, avessa por princípio à Cultura e a suas formas naturalmente evoluídas. A massa é o absolutamente informe. Persegue com seu ódio qualquer espécie de forma, quaisquer diferenças hierárquicas, a propriedade organizada, o saber disciplinado. É o novo nomadismo das metrópoles, para o qual os escravos e os bárbaros na Antiguidade, tanto como os sudras na Índia, e tudo quanto for homem constituem, sem distinção, um quê flutuante, totalmente desprendido das suas origens, desdenhoso, no que se refere ao passado, e desprovido de futuro. Assim, o quarto Estado torna-se expressão da História que se transforma em algo obrigatório. A massa é o fim, é o nada radical.

O ESTADO:

O ESTADO E A HISTÓRIA

O Direito e o Poder; a Classe e o Estado

O Estado é a História considerada imóvel; a História é o Estado considerado fluente. O Estado real é a fisionomia de uma unidade da existência histórica. Somente o Estado abstrato dos teóricos é um sistema.

Um povo é real somente em relação a outros povos, e essa qualidade consiste em oposições naturais, irremovíveis, em agressão e defesa, em hostilidade e guerra. A guerra é a criadora de todas as coisas grandes. Tudo o que tem importância na corrente da vida originou-se através de vitórias e derrotas. Um povo plasma a história, enquanto estiver "disposto". Vive uma história interna que lhe propicia as condições necessárias para que possa tornar-se criador, e uma história externa, que consiste em criação. Os povos, como Estados, são, portanto, as forças propriamente ditas de todos os acontecimentos humanos. No mundo como história, não há nada acima dêles. São eles o destino.

Para cada povo — e para cada família — existe um círculo de membros, que se acham ligados em unidade de vida pela constituição igual de ser externo e interno. Essa forma, dentro da qual flui a existência, chama-se *costume*, quando se originar espontaneamente do ritmo do curso vital, para depois tornar-se consciente; denominamo-la *direito*, cada vez que for instituída propositadamente e se impuser o seu reconhecimento. O Direito é a forma *voluntária* da exis-

tência, seja ele reconhecido por instinto e sentimento — direito não-escrito, consuetudinário, *equity* — ou abstraído, aprofundado, sistematizado devido a maldições, como é o caso da *lei*.

Um direito instituído por uma coletividade significa um dever para todos os membros da mesma. Não representa, no entanto, nenhuma prova da sua força. Depende pelo contrário do destino a questão de saber quem o institui e para quem a lei será válida. No estabelecimento do Direito, há sujeitos e objetos, ainda que todas as pessoas sejam objetos com relação à validez do Direito. Isso ocorre sempre, sem exceção, no direito interno de famílias, corporações, classes sociais e Estados. Mas, para o Estado, sujeito máximo do Direito existente na realidade histórica, há, ademais, um direito externo, que ele impõe, hostilmente, aos estrangeiros. Do direito interno faz parte o direito civil; do externo, o tratado de paz. Em todos os casos, porém, o direito do mais forte é também o do mais fraco. Ter direitos é uma expressão de poder. Esse fato é um fato histórico. À moral sacerdotal e ideológica, relativa ao que é bom e ao que é perverso, pertence a diferença entre o direito e aquilo que o viola. À moral racial, relativa ao que é bom e ao que é mau, pertence a diferença hierárquica entre os que instituem o direito e os que o recebem.

A luta entre as duas classes primárias pelo *direito da legislação* encheu toda a história do Ocidente, desde os inícios do Gótico, quando se disputava a supremacia do direito profano sobre o canônico, ou vice-versa, até às divergências concernentes ao casamento civil, que ainda não foram aplainadas. O direito como expressão da força manifesta-se mais nitidamente nos pactos jurídicos entre os Estados e nos tratados de paz. Se a política é uma guerra travada com outros recursos que não as armas, o "direito ao direito" é o troféu da parte vitoriosa.

As diferentes *direções* da legislação, quer dizer, o direito interno e o direito externo, correspondem à oposição entre a orientação social e a orientação política; oposição essa que aparece no início de cada cultura. O Estado é a forma que determina a situação exterior, de maneira que as relações históricas entre os povos são sempre de natureza política, não social. "Sociais" são, entretanto, os interesses de classe e, mais tarde, os de grupos de profissões: cada qual procura identificar a *idéia do Estado* com o ideal da sua própria classe ou, ainda mais freqüentemente, com os interesses da mesma. Mas a *História Universal é a história dos Estados,* e assim será sempre. A constituição *interna* de uma nação tem apenas a finalidade de mantê-la "em

forma" para a luta *externa*, seja esta qual for. E então tornar-se patente que o Estado e a primeira classe, como formas vitais, são afins até às suas raízes. Uma nobreza genuína, tradicional, equipara-se ao Estado e cuida dele como de uma propriedade. As outras classes, por sua vez, mantêm, pela sua idéia, uma distância íntima com relação ao Estado, já que, à base da sua própria existência, forjam um ideal de Estado que não nasceu do espírito da história efetiva e por isso recebe, de preferência, a qualificação de "social".

O Estado Feudal

A história de grande estilo começa em todas as culturas com o Estado feudal. O Estado não existe então, a não ser em virtude dos limites da relação feudal, e amplia os seus domínios pela aceitação da entrada de vassalos estranhos. Os súditos do soberano, outrora imediatos, ficam "mediatizados". Unicamente a forte ligação social, imposta pela classe, garante a coesão, que, mesmo sob essas condições, continua a chamar-se Estado. Mas a florescência e a decomposição do Estado feudal permanecem muito próximas uma da outra. Em pleno viço das classes primárias, despontam as futuras nações e, com elas, a idéia do Estado autêntico. Verdade é que esses prenúncios ficam eclipsados pelas grandes decisões que têm lugar no próprio seio do Estado feudal (a Magna Carta inglesa, em 1215; na França, a convocação dos Estados-Gerais, em 1302; na Alemanha, a instituição dos Príncipes Eleitores etc.).

A expressão mais poderosa, não só na cultura ocidental, mas em todas as culturas, encontrou-a a idéia feudal no conflito entre o Império e o Pontificado, que, em última análise, sonhavam com a transformação do mundo inteiro num enorme vínculo feudal. Ambos os poderes compenetraram-se tão profundamente desse ideal que, simultaneamente com a decadência do feudalismo, produziu-se o seu brusco declínio. Em comparação com o enorme dinamismo dessas decisões, o feudalismo "antigo" decompõe-se lenta e quase que silenciosamente. Houve na Antiguidade, como em toda parte, uma fase em que o feudalismo já se aproximava do seu ocaso, sem que o Estado futuro estivesse consolidado. A essa altura, a nação ainda não se achava "em forma". Nesses casos verifica-se sempre uma crise terrível, a manifestar-se sob a forma de um *interregnum,* e que constitui a divisa entre a liga feudal e o Estado de classes.

O Estado de Classe. "Polis" e Dinasita

O Feudalismo baseava-se na sensação de que todos existiam em prol de uma única "vida", a ser vivida significativamente. A história esgotava-se nos destinos do sangue nobre. Em seguida, porém, assoma um pressentimento da existência de algo mais, algo a que a nobreza também deve submeter-se, ao lado de todas as demais classes e profissões,

algo indefinível, uma idéia. A concepção ilimitadamente privada dos acontecimentos transformam-se em outra, fundada no direito público. Por intensamente que o Estado representasse a nobreza — o que ocorria em toda parte, quase sem exceção —; por insignificantes que fossem os progressos na transição da liga feudal para o Estado de classes; por desconhecida que então se conservasse a idéia de que, fora das classes primárias, pudesse haver, não só deveres, mas também direitos — alterou-se contudo o modo de sentir, e a opinião de que a vida, nos cumes da história, não tinha outra finalidade que não a de ser vivida, deu lugar a uma atitude nova, que via nela uma missão.

Invariavelmente, e com uma naturalidade que nos conduz ao próprio reino animal, a idéia primitiva do Estado anda ligada ao conceito do soberano único. A monarquia é uma situação que se origina espontaneamente para qualquer multidão animada em todas as conjunturas decisivas, conforme sempre demonstram as aglomerações públicas e os momentos de repentino perigo. Tais multidões acham-se unidas pelo sentimento comum, mas andam cegas. Somente começam a estar "em forma", ao caírem nas mãos de um líder, que subitamente se levanta em seu meio e, devido à unidade de sentimentos, torne-se a sua cabeça, encontrando obediência irrestrita. Isso se repete na formação das grandes unidades vitais, às quais damos o nome de povos e de Estados, ainda que nesse caso o processo seja mais vagaroso e mais significativo. Nas culturas superiores, a monarquia é às vezes substituída, artificialmente, em prol de um grande símbolo, por outras maneiras de encontrar-se "em forma". Mas toda e qualquer comoção revolucionária restabelece a situação primitiva.

A esse fato cósmico une-se um dos característicos mais íntimos de toda a vida dirigida, a saber, a *vontade hereditária*, que se evidencia com força elementar nas raças vigorosas. Atrás da circunstância de a chefia em numerosas ocasiões ser outorgada livremente, e atrás do adágio segundo o qual o primeiro lugar pertence ao mais apto, esconde-se quase sempre a rivalidade dos poderosos, os quais impedem a sucessão hereditária, não em princípio, porém de fato, porque cada um, secretamente, pretende obtê-la para a sua própria estirpe. Da situação originada pela emulação criadora, pro-

cedem as formas de governo da oligarquia "antiga". Ambos esses fatores reunidos têm por resultado o conceito da *dinastia;* conceito tão profundamente arraigado na esfera cósmica, tão intimamente entrelaçado com todos os fatos da vida histórica, que as idéias políticas de cada cultura particular são variações desse único princípio, desde a apaixonada afirmação da alma faustiana até à resoluta negação da alma "antiga".

Assim se explica que, a partir do declínio do feudalismo, a história faustiana torna-se história dinástica. De pequenos centros, onde as estirpes principescas têm sua sede — onde elas estão "implantadas" (*angestammt*), como diz um termo tirado da agricultura, e que evoca associações de plantas e de propriedades —, propaga-se a formação de nações, rigorosamente subdivididas em classes sociais, porém de tal maneira que o Estado condiciona a existência da respectiva classe. O princípio *genealógico* já atuante na nobreza feudal e nas estirpes rurais, expressão de senso, de amplitude e da vontade de história, adquire tamanha força que o nascimento de nações depende, muito além dos poderosos laços de idioma e paisagem, do destino de casas reinantes.

É preciso penetrarmos o âmago da linguagem das formas políticas da primeira fase da Antiguidade, para percebermos que a evolução das coisas foi ali a mesma e contém não só a transição da liga feudal para o Estado de classe, mas também o princípio dinástico. Mas a existência "antiga" disse "não" a tudo quanto se empenhasse em arrastá-la a distâncias longínquas no tempo e no espaço. Também no mundo dos fatos históricos, rodeou-se de criações de certo caráter defensivo. A soberania individual e a vontade hereditária existiram, sem dúvida alguma, na monarquia primitiva; mas, por volta de 800 a. C., já se haviam tornado problemáticas. Os altos cargos, que ao início também haviam sido hereditários, converteram-se em vitalícios e, posteriormente, em temporais, para serem limitados, ao fim dessa evolução, em um único ano, de tal forma que, havendo várias pessoas investidas, ainda se produzia um rodízio de mando.

A crescente limitação ao "agora" e ao "aqui" teve, entretanto, por conseqüência que também o sacerdócio se convertesse de uma classe incipiente numa mera soma de cargos políticos. A residência da realeza homérica não é o centro

de um Estado empenhado em expandir-se para todos os lados, mas estreita a sua área, até que o Estado e a cidade cheguem a ser idênticos. Mas, com isso, produz-se, por sua vez, a identidade de nobreza e patriciado; e como a representação das cidades primitivas — inclusive na época gótica, na Câmara Baixa inglesa, e nos Estados-Gerais franceses — coubesse unicamente aos patrícios, apresenta-se-nos o poderoso Estado de classes, na Antiguidade, não na idéia, porém de fato, como um puro Estado da nobreza, sem rei. Esta forma estritamente apolínea da *polis* em evolução chama-se *oligarquia.*

O Estado dinástico, tanto como o Estado-cidade, pressupõe a própria cidade. Mas, enquanto as sedes de governo na Europa ocidental amiúde não se encontram nas localidades mais populosas do país, mas constituem centros de campos de forças e tensões políticas, concentra-se na Antiguidade a vida cada vez mais, até chegar ao fenômeno grotesco do *synoikismos*, que, no mundo político, é a culminância da vontade formal euclidiana. O homem "antigo" não pode imaginar o Estado, sem que a nação se amontoe, num só lugar, formando um corpo único. Quer ver esse corpo, quer abrangê-lo com o olhar. O *synoikismos* e, com ele, a fundação da *polis* propriamente dita, foi obra exclusiva da nobreza, que por si representava o antigo Estado de classes e o pusera "em forma", pela fusão da aristocracia rural e patriciado. Os grupos de profissões viviam de qualquer jeito no mesmo sítio, e o camponês não contava, como classe. A concentração, num só ponto, da potência aristocrática aniquilou a monarquia da era feudal.

Tais Estados-cidades, por princípio, não são suscetíveis de expansão. Seu número pode aumentar, porém nunca a sua extensão. É um erro considerar a transição da clientela romana para a plebe eleitoral e a criação das tribos rurais como violação da idéia da *polis.* Ocorreu em Roma a mesma coisa que se dera na Ática: a vida inteira do Estado, da *res publica*, continuava sempre limitada a um único ponto, e esse ponto era a ágora, o Foro romano. Ainda que se conferissem os direitos de cidadania a indivíduos residentes longe de Roma — nos tempos de Aníbal, em toda a Itália, e mais tarde no mundo inteiro —, só podia exercer a parte política desses direitos quem estivesse pessoalmente no Foro.

E não somente para dentro como também para fora era o *soma*, o corpo político, a base de todos os acontecimentos, através da história "antiga". Centenas de Estados minúsculos espreitavam-se mutuamente, cada qual encaramujado ao máximo, política e economicamente, todos agressivos, a aguardarem a menor oportunidade para desencadear-se uma luta, cujo objetivo não fosse a expressão do próprio território, mas a aniquilação do adversário: destruía-se a sua cidade, cujos habitantes eram trucidados ou vendidos como escravos. A situação natural entre os Estados ocidentais é uma espessa trama de relações diplomáticas, que às vezes podem ser estorvadas por uma guerra. O direito internacional da Antiguidade, por sua vez, pressupunha a guerra como o estado normal, periodicamente interrompido por tratados de paz. Uma declaração de guerra restabelecia, portanto, apenas a situação política natural. Somente esse fato explica certos tratados de paz, limitados a 40 ou 50 anos, como o célebre tratado de Nícias (491), que não devia oferecer senão uma garantia transitória.

Ao fim do período primitivo, essas duas formas políticas, com seus estilos políticos correspondentes, acham-se seguramente instituídas. A idéia do Estado triunfou sobre a da liga feudal; mas quem a representa são as classes sociais, e somente como a sua soma existe a nação politicamente.

O Estado Absoluto. A Fronda e a Tirania

O Estado conquistou o seu direito pelo caminho que conduzia da liga feudal ao Estado de classe. Nesse último, as classes sociais existem tão-somente em virtude do Estado, e não vice-versa. Mas a situação era ainda tal que o governo enfrentava a nação governada apenas na proporção em que esta se achasse organizada em classes. À nação pertenciam todos, ao passo que das classes fazia parte uma seleção, e só essa tinha importância política.

Mas, quanto mais o Estado se aproxima da sua forma pura, quanto mais absoluto se torna, quanto mais se distancia de qualquer outro ideal formal, tanto mais pesa na balança o conceito da nação, em confronto com o da classe social. Chega então o momento em que a nação como tal é objeto do governo e as classes limitam-se

a designar meras diferenças sociais. Contra essa evolução, que figura entre os processos necessários, inevitáveis, em todas as culturas, levantam-se mais uma vez as forças do passado, que são a nobreza e o clero. Para elas, tudo está em jogo, o heroísmo, a santidade, o direito tradicional, a hierarquia, o sangue, e — do ponto de vista das classes primárias — contra que? Tal luta da nobreza e do clero contra o poder do Estado assume no Ocidente a forma de *Fronda.*

Nessa transição do Estado de classes para o *Estado absoluto*, que refere tudo a si próprio, invocaram as dinastias ocidentais, tanto como as do Egito e da China, o apoio daqueles que não formam nenhuma classe, do "povo", reconhecendo-os, portanto, como fator político. Nisso reside o significado da luta contra a Fronda, e as forças das metrópoles, inicialmente, só podiam encontrar nela vantagens para si próprias. A essa altura, o soberano representava o *Estado*, a preocupação com a totalidade das pessoas, e combatia a nobreza, porque esta desejava conservar a *classe* como fator político.

Na *polis*, porém, onde o Estado consistia exclusivamente na forma, onde não adquirira encarnação hereditária na figura de um chefe, fazia-se sentir a necessidade de utilizar a "classe dos sem classe" para a idéia do Estado. E dessa necessidade originou-se a *tirania*, na qual uma estirpe ou uma facção da nobreza se arrogava um papel dinástico, sem o qual a atuação do terceiro Estado teria sido impossível. Os historiadores da Antiguidade posterior já não compreenderam o sentido desse processo, e ativeram-se a superficialidades da vida particular. Na realidade, a tirania era o Estado, e a oligarquia atacava-a em nome da classe. Por isso, a tirania estribava-se nos burgueses e nos agricultores, que na Atenas de 580 a. C., estavam representados pelos partidos dos diácrios e dos parálios. Pela mesma razão, sustentava a tirania os cultos dionisíacos e órficos, em detrimento dos apolíneos. A tirania do século VI desenvolveu completamente a idéia da *polis* e criou o conceito político do cidadão, do *polítes*, do *civis*, cuja totalidade, sem consideração da classe, constituía o *soma* do Estado-cidade.

O Estado absoluto, tal como nascera da Fronda e da primeira tirania, pereceu com a Revolução Francesa e a segunda tirania. Nessa nova luta, que já era defensiva, a di-

nastia uniu-se com as classes primárias, a fim de proteger a idéia do Estado contra outra soberania de classe, que no caso seria a burguesia.

Entre a Fronda e a Revolução estende-se também a história do Império Médio no Egito. Ali, a dinastia XII (1990-1790 a. C.), encabeçada, sobretudo, por Amenemhet I e Sesóstris I, instituiu, em gravíssimo conflito com os barões, o Estado absoluto. A isso corresponde na China a época dos Ming-Dchu (ou Pa, 685-591 a. C.). Tratava-se de protetores de estirpe principesca, e que exerceram um poder não-fundado em direitos, porém efetivo, sobre todo esse complexo de Estados entregues à mais completa anarquia. Convocavam congressos de príncipes, para restabelecerem a ordem e imporem preceitos políticos.

No Ocidente, o correspondente desenvolvimento começa com o fato de a Coroa franoesa cessar, em 1614, de convocar os Estados-Gerais. Na Inglaterra, Carlos I tentou, em 1628, governar sem Parlamento. Na Alemanha, a Guerra dos Trinta Anos rebentou porque, em 1618, os representantes das classes da Boêmia depuseram a casa de Habsburgo. Mas o centro da política mundial dessa época encontrava-se na Espanha, onde, simultaneamente com a cultura social, originara-se o estilo diplomático do Barroco, no gabinete de Felipe II. O princípio dinástico, no qual se encarnava o Estado absoluto, em oposição às Cortes, fortaleceu-se ali poderosamente, pela luta contra a casa de Bourbon. Nessas decisões, os ocupantes dos respectivos tronos passavam às vezes ao segundo plano, atrás de alguns grandes estadistas. Sob a chefia de Wallenstein, existiu pela primeira vez na Alemanha um exército imperial de importância européia. As tropas da Fronda — porquanto a Liga era apenas isso —, chefiadas por Tilly, não podiam comparar-se com ele. Wallenstein não esteve presente na dieta de Ratisbona, em 1630. Com isso, cometeu o erro político mais grave de toda a sua vida, já que ali a Fronda dos príncipes eleitores triunfou sobre o Imperador, conseguindo que o general fosse demitido. Essa ocorrência, junto com outras, provocadas por ela, influiu decisivamente sobre a história da Alemanha.

O desfecho deu-se de tal maneira que unicamente na Inglaterra a Fronda, representada pelo Parlamento, logrou impor a sua hegemonia ao Estado e ao Rei (1688), estabelecendo essa situação duradouramente. Na França e na Espanha, a Coroa obteve vitórias irrestritas. Na Alemanha, a Paz vestfálica instituiu o sistema inglês para a Fronda grande dos príncipes imperiais contra o Imperador, e o sistema francês para a Fronda pequena contra os potentados territoriais.

A Política de Gabinete

Alcançada essa fase, tornara-se realidade a forma de Estado que, na existência de todas as culturas, acha-se prevista como possível. Com isso, chegou-se a um nível da estruturação política que já não era suscetível de ser superado e nem sequer podia ser mantido por muito tempo. A *política de gabinete* convertera-se numa arte refinada, deleite artístico para quem manejasse os fios; arte maravilhosa na sua esperteza e elegância, cheia de cortesias e requintes, a produzir efeitos misteriosos em regiões longínquas, onde, a essa altura, já se fazia uso da Rússia, das colônias norte-americanas, e dos próprios Estados indianos, para que em pontos bem diversos do globo fossem conseguidas decisões importantes pelo simples peso de uma combinação surpreendente. Tratava-se de um jogo submetido a regras rigorosas, com cartas violadas e confidentes secretos, com alianças e congressos, dentro de um sistema de governos que, já então, foi qualificado, com um termo profundamente significativo, de "concerto das potências"; jogo executado com *noblesse* e *esprit*, para empregarmos as palavras dessa era; um modo de conservar a história "em forma", e que não teria sido imaginável em nenhuma outra parte.

No mundo ocidental, cuja esfera de influência então já coincidia quase com a superfície da Terra, o período do Estado absoluto compreendeu apenas um século e meio; a partir de 1660, quando, na paz dos Pireneus, a casa de Bourbon triunfou sobre os Habsburgos, e os Stuarts voltaram à Inglaterra, até às guerras de coalizão contra a Revolução Francesa, nas quais Londres vencia Paris, ou até ao Congresso de Viena, onde a velha diplomacia do sangue, não do dinheiro, oferecia ao mundo pela última vez um espetáculo grandioso. Isso corresponde à era de Péricles, entre a primeira e a segunda tirania, e à de Tchun-tsiu, "primavera e outono", como os chineses denominam o lapso de tempo entre os Protetores e os "Estados em luta".

Nessa fase derradeira de uma política distinta, nas formas de uma tradição que possuía distância, transformaram-se as guerras da Fronda em guerras de sucessão, desencadeadas em sessões de gabinetes e travadas por forças reduzidas, cavalheirescamente, segundo regulamentos estritos. Tratava-se da herança de metade do mundo, que a política matrimonial dos

Habsburgos conseguira ajuntar nos primeiros tempos do Barroco. O Estado achava-se ainda em boa forma. A nobreza conservava-se leal, depois de ter-se convertido numa classe de funcionários e cortesãos; chefiava as guerras da Coroa e organizava a administração pública. Ao lado da França de Luís XIV, surgia na Prússia uma obra-prima de organização política. O caminho que vai do conflito entre o Grande Eleitor e seus Estados (1660) até a morte de Frederico o Grande, o qual ainda recebeu, três anos antes da queda da Bastilha, a Mirabeau (1786) — esse caminho é o mesmo que anteriormente percorrera a França, e conduz à criação de um Estado que, igual ao francês, era, sob todos os aspectos, o contrário da solução encontrada pelos ingleses.

Na Inglaterra, a vitória da *gentry* e a *Declaration of Rights* (1689) haviam de fato abolido o Estado. A palavra *state*, ainda corriqueira nos tempos dos Tudors, caiu em desuso, de maneira que já não é possível traduzir para o inglês as frases de Luís XIV: "*L'état c'est moi!*" e de Frederico o Grande: "*Ich bin der erste Diener meines Staates*" (Sou o primeiro servidor do meu Estado). Em compensação, introduzia-se o termo *society*, como expressão de fato de a nação achar-se em forma, não como Estado, mas como sistema de classes. Essa palavra foi imediatamente adotada por Rousseau e pelos racionalistas do Continente, que, num mal-entendido muito significativo, puseram-na a serviço do ódio da terceira classe contra a autoridade. [1] Mas, na Inglaterra, a autoridade, como *government*, está perfeitamente estruturada e encontra plena compreensão. O absolutismo existe, porém se trata do absolutismo de uma representação de classes. O conceito de lesa-majestade é transferido para o Parlamento. Também se encontra o princípio genealógico, porém se expressa nas relações familiares, dentro da alta aristocracia, e que atuam sobre a situação parlamentar.

Da Primeira à Segunda Tirania

Do sentimento histórico do homem ocidental resultou essa constância da forma derradeira, mais profunda e mais

(1) Sobre esse assunto e o que se segue, vejam meu livro *Preussentum und Sozialismus*, 1919-1942, pp. 31 e ss.

madura. A Antiguidade, por sua vez, careceu de tal constância. Houve ali a vontade de absolutismo. Depois das guerras médicas, ela fez-se notar em toda parte, em Roma e Esparta tanto como em Atenas. Mas também se almejava a estreiteza da *polis*, do ponto político, como também se insistia na breve duração dos cargos e dos propósitos, e esse desejo impossibilitava uma solução estável do problema de saber quem "devia" ser o Estado". A evolução dessa forma, desde a primeira tirania até à segunda, é evidente e corresponde à que se verifica em todas as fases posteriores. Mas o estilo específico da Antiguidade é a desordem, o acaso, como tinha de ser numa existência apegada ao momento.

Em Atenas, os Arcontes foram derrubados em 487. Em 461 a. C., realizou-se a queda do Areópago, que ali desempenhava o papel do Senado. No curso de um único decênio, várias cidades da Sicília introduziram a democracia. Mas o exemplo mais concludente é o que nos oferece a evolução romana do século V a. C. Entre 494 e 471 originou-se o *tribunado*. As lutas entre os patrícios e os plebeus visavam, ao começo, abolir e respectivamente consolidar essa instituição. A partir de 444, os patrícios elegiam, durante alguns anos, tribunos militares em lugar de cônsules, a fim de vedarem à plebe o acesso a esse cargo. Esse fato demonstra exemplarmente o curso dos acontecimentos: a participação da plebe na direção do Estado podia ser retardada apenas temporariamente. Tanto mais aumentava a importância do tribunado. Por volta de 300 a. C. (*Lex Ogulnia*), estabelecera-se o equilíbrio. Estava reconhecida a coordenação polar de Senado e Tribunado. Os partidos cessaram de lutar pela abolição dos cargos elevados e, muito pelo contrário, empenharam-se em obter os cargos mais elevados. Pode-se qualificar a política interna do século V como a luta pela tirania legal. A idéia feliz de criar-se o tribunado deu a essa instituição caráter constitucional. O tribuno lança a ponte que conduz dos Tarquínios aos Césares. Com a *Lex Hortensia* (287) torna-se todo-poderoso: é *a segunda tirania sob uma forma legalizada.*

Devido ao conflito entre as duas competências, desenvolveu-se o refinado senso jurídico dos romanos, ao passo que em outros lugares a decisão pela força bruta — *quirocracia* (governo dos punhos) — tornava-se habitual. Roma era o único Estado no qual a paixão política se dirigia contra pessoas e não contra instituições, o único a conservar-se em forma estável. *Senatus populusque Romanus* — quer dizer, o Senado e o Tribunado —, eis a fórmula que nenhum partido ousava atacar.

A Revolução Burguesa

Nesse momento, quando a Cultura esteve a ponto de converter-se em Civilização, os "sem classe" intervieram de modo decisivo nos acontecimentos e, pela primeira vez, fize-

ram-no como força própria, independente. Durante a Tirania e a Fronda, o Estado invocara o seu auxílio contra as classes genuínas. Assim lhes ensinara a sentirem-se como um poder verdadeiro. Daí por diante, utilizavam o seu poderio para si mesmos, como a "classe da liberdade" em oposição ao resto. O Estado absoluto, a Coroa e as instituições fortes afiguravam-se-lhes os aliados naturais das classes primárias e os representantes autênticos, derradeiros, da tradição simbólica. É esta a diferença entre a primeira e a segunda tirania, entre a Fronda e a revolução burguesa, entre Cromwell e Robespierre.

O Estado, com suas grandes exigências aos indivíduos, começa a ser sentido como uma onerosa carga pela razão urbana, assim como, a essa altura, as formas imponentes das artes barrocas parecem pesadas e a mentalidade torna-se clássica ou romântica, o que equivale a "débil na forma" ou "desprovido de forma". A literatura alemã, a partir de 1770, é uma única revolta de fortes personalidades individuais contra a poesia rigorosa. Já não é possível suportar a idéia de que a nação deva estar "em forma" em prol de alguma coisa, porquanto o indivíduo, no seu íntimo, perdeu essa disposição. Isso se aplica aos costumes, às artes, à ideologia, e, antes de mais nada, à política. Nada tem valor a não ser aquilo que possa ser justificado racionalmente. Mas, privada de uma forma inteiramente simbólica e por isso eficaz de modo metafísico, a vida nacional perde a capacidade de afirmar-se em meio às correntes da existência histórica.

A tudo isso alia-se doravante um fator, que ainda não existia nos tempos das lutas da Fronda e, portanto, da Revolução Inglesa e da primeira tirania, mas que, a essa altura representava uma força: aquele elemento que em todas as civlizações recebe a inequívoca qualificação de escória, populacho, ralé. Por instinto, fazem parte dêsse grupo membros de todas as classes e camadas, camponeses desarraigados, literatos, negociantes falidos, e sobretudo aristocratas decaídos, como nos demonstrou com assustadora clareza a época de Catilina. A burguesia resiste, apavorada, ao assalto dessa multidão, com a qual não deseja ser confundida — um dos atos de repulsa, o 13 de vendemiário, deu a Napoleão o seu triunfo —; é, no entanto, impossível traçar os limites na balbúrdia dos acontecimentos. Onde quer que a burguesia mobilize contra as velhas instituições as suas forças de choque,

bastante escassas em comparação com o número de seus membros — digo escassas, porque a unidade interna periga a cada instante —, infiltra-se essa massa em suas fileiras, assumindo a liderança.

Ora, essa época tem ainda outro significado: pela primeira vez, as verdades abstratas procuraram penetrar na esfera dos fatos. Lembremo-nos de que justamente o Estado barroco e a *polis* absoluta, na sua última perfeição da sua forma, eram a expressão integral, viva, de uma raça, e não esqueçamos que a História, tal como transcorria nessa forma, movimentava-se no ritmo peculiar dessa raça. Qualquer teoria do Estado que ali se criasse, carecia ser abstraída dos fatos e inclinar-se-ia diante da sua grandeza. Mas, em contradição ao Estado absoluto, propagava-se o Racionalismo, essa comunidade de vigilância dos homens cultos, cuja religião consistia na crítica e cujos *numina* não eram divindades, mas conceitos. A partir de então, os livros e as teorias gerais alcançariam influência política. Mas somente os *chavões* eram fatos; o resto de todos aqueles sistemas filosóficos ou ético-sociais não tinha importância para a história. Como tais, porém, os chavões tornavam-se forças de primeira ordem por dois séculos, aproximadamente, revelando-se mais potentes do que o ritmo do sangue, que, dentro do mundo petrificado das vastas metrópoles, começava a fraquejar.

Ao lado dos conceitos abstratos, surge então o dinheiro abstrato, desligado dos valores primordiais da terra. E o dinheiro mostra-se, como puro fato, irrestritamente superior às verdades ideais, as quais, conforme acabamos de constatar, apenas existem sob o disfarce de chavões, de recursos para o mundo das realidades. Se entendemos por democracia a forma que o terceiro Estado, como tal, deseja imprimir ao conjunto da vida política, cumpre acrescentar que democracia e plutocracia significam uma e a mesma coisa. O intelecto pensa; o dinheiro dirige: tal será a ordem das culturas em declínio, desde que a cidade grande se tenha assenhoreado do resto do país. Em última instância, isso não ocorre sequer em detrimento do intelecto, uma vez que este saiu vencedor no reino das verdades, quer dizer, no reino dos livros e dos ideais, que não é deste mundo. Seus conceitos chegaram a ser sagrados para a incipiente civilização. Mas, através deles, o dinheiro triunfa em seu reino, que, é exclusivamente, deste mundo.

Dentro da coletividade dos Estados ocidentais, foi na Inglaterra que os dois lados da política classista da burguesia, o lado ideal tanto como o real, receberam os seus grandes ensinamentos. Unicamente ali era possível que o terceiro Estado se desenvolvesse a ponto de preencher a forma vigorosa do primeiro, o qual lhe legara uma aperfeiçoada política de interesses e, como método da mesma, uma tática baseada em velhas tradições, como não poderia desejar melhor para as suas próprias finalidades. Ali era a terra natal do autêntico e inimitável parlamentarismo, o qual pressupõe uma existência insular em vez do Estado, bem como os hábitos da primeira classe em lugar dos da terceira, e ainda depende da circunstância de essa forma ter evoluído durante a florescência do Barroco, devido ao qual está impregnada de música. O estilo parlamentar é totalmente idêntico à diplomacia de gabinete. Nessa origem antidemocrática reside o segredo dos seus êxitos.

Mas os chavões racionalistas nasceram igualmente e sem exceção em solo inglês, em íntimo contato com os princípios da doutrina manchesteriana. Hume foi o mestre de Adam Smith. *Liberty* significa, com toda a naturalidade, a liberdade espiritual e comercial. Na Inglaterra, um conflito entre a política real e a veneração fanática de verdades abstratas seria tão impossível quanto foi inevitável na França de Luís XVI.

Somente na Inglaterra, a Fronda desarmou o Estado em luta aberta e, devido à sua superioridade interna, conseguiu fazer o mesmo, com relação à terceira classe. Assim alcançou o único modo democrático de "estar em forma", e que não foi planejado nem imitado, mas amadureceu sozinho, como expressão de uma velha raça e de um tato seguro, inquebrantável, capa de manejar quaisquer meios novos, surgidos no decorrer dos tempos. Assim se explica que o Parlamento inglês tenha participado nas guerras de sucessão dos Estados absolutistas, considerando-as como guerras econômicas, com objetivos comerciais.

No Ocidente, com suas formas genealógicas fundamentadas para todos os tempos, era quase um milagre o fato de ter rebentado num único lugar, em Paris, uma revolução violenta. Não foi a força, mas a debilidade do absolutismo francês, o que ali fez com que as idéias inglesas, em coope-

ração com o dinamismo do dinheiro, provocassem uma explosão que deu uma forma viva aos chavões da "Época das Luzes", unindo a liberdade ao despotismo e tendo conseqüências secundárias ainda nos incêndios menores de 1830 e 1848, bem como no anelo de uma catástrofe, peculiar dos socialistas. Na própria Inglaterra, onde a soberania da nobreza era mais absoluta do que a de nenhum governante da França, formara-se, na verdade, um grupinho ao redor de Fox e Sheridan, e que se entusiasmava pelas idéias da Revolução Francesa, as quais, por sinal, eram, todas elas, de origem inglesa. Falava-se de direito de voto para todos e de uma reforma do Parlamento. Isso bastava, porém, para que ambos os partidos sob a chefia de um *whig*, Pitt, o Moço, tomassem as mais enérgicas medidas, baldando assim quaisquer tentativas feitas no sentido de restringir-se a hegemonia da aristocracia em prol do terceiro Estado. A partir de 1832, a própria nobreza britânica, encaminhando uma série de cautelosas reformas, recorreu à cooperação da burguesia. Contudo não cessou de orientar a esta e de mantê-la dentro dos limites da sua tradição, à qual os jovens talentos se adaptavam aos poucos. A democracia tornou-se uma realidade, mas de tal modo que o governo se conservava rigorosamente "em forma" — isto é, na forma estritamente aristocrática de sempre —, ainda que toda gente, pelo menos na sua opinião, tivesse plena liberdade de fazer política. Essa transição, ocorrida no seio de uma sociedade dominada por interesses comerciais, constitui, no campo da política interna, a maior proeza do século XIX.

O Aparecimento de Poderes Informes

Nada caracteriza mais claramente a decadência da forma política do que o *aparecimento de poderes informes*, que podemos denominar, pelo exemplo mais famoso, *Napoleonismo*. Atrás das ruínas da forma visível já não existia nenhuma forma invisível; Robespierre e Bonaparte não encontravam nem a seu redor nem no seu íntimo nada que permanecesse como a base natural de toda a transformação; em vez de um governo estribado na grande tradição e experiência, tornava-se inevitável um regime fundado no azar, e cujo porvir não se achava assegurado pelas qualidades de uma minoria lentamente educada, mas dependia inteiramente da

alternativa de descobrir-se ou não um sucessor de categoria. Tudo isso caracterizava essa fase transitória e conferia uma superioridade enorme, no curso de várias gerações, àqueles Estados que, por mais tempo do que os outros, sabiam manter viva a sua tradição.

Na Antiguidade, a segunda tirania escorava-se numa série de revoluções dessa espécie, tais como já haviam ocorrido às centenas, como "soluções" locais ou temporárias. A segunda tirania anunciava-se, desde cedo, na posição que Alcibíades e Lisandro ocupavam, em fins da guerra do Peloponeso, nos exércitos das suas respectivas cidades; posição essa que dissolvia a forma interna da *polis*. No ano de 408 a. C., o conflito entre duas potências convertera-se na luta entre dois indivíduos pelo domínio sobre o grupo dos Estados do Mar Egeu. Pouco depois, Dionísio de Siracusa organizou o primeiro exército profissional de grande poderio e deu assim à guerra "antiga" caráter diferente, que se tornou exemplar para os diádocos e para os romanos também. O exército adquiria importância decisiva. Sabe-se que Alexandre, o romântico da segunda tirania, caiu, pouco a pouco, sob a dependência cada vez mais premente de seus soldados e generais. O breve caminho que conduz de Robespierre a Napoleão é exatamente o mesmo; com a queda dos jacobinos, o peso do poder é transferido da administração civil para os generais ambiciosos.

Em Roma, a forma vigorosa e feliz do Estado, tal como fora conseguido por volta de 340 a. C., manteve a revolução social dentro dos limites constitucionais. O êxito considerável [1] privou "os sem classe" de um objetivo. Em conseqüência disso, perderam eles a sua força propulsora, porquanto, fora da oposição, não representavam nada, politicamente. A partir de 287 a. C., existia a forma de Estado mediante a qual fosse possível realizar finalidades políticas.

Por uma parte, constituíra-se no seio da plebe informe uma camada superior, a distinguir-se por grande capacidade prática, alta categoria e riqueza, e que se uniu a um setor correspondente do patriciado. Assim se originou, num círculo sumamente estreito, uma raça forte, com um estilo de vida requintado e com amplos horizontes políticos. Entre os seus membros concentrava-se e transmitia-se todo o patrimônio de experiências relativas ao governo, à estratégia e à diplomacia. Essa nobreza, que no direito público não tinha existência legal, encontrou no Senado o seu veículo constitu-

---

(1) Cf. pp. 400-401. (H. W.)

cional. O Senado fora primitivamente a representação dos interesses dos patrícios. Finalmente, os títulos de *princeps* e *clarissimus* chegaram a ser o apanágio de um reduzido grupo de líderes, que, no que tangia ao grau hierárquico, ao poder e à autoridade, nada ficavam a dever aos soberanos dos reinos dos diádocos. Esse grupinho, que não possuía nenhum direito público especial, demonstrou a perfeição do seu tato político no modo de manejar as formas democráticas, criadas pela revolução, e que, como sempre acontece, tinham exatamente o valor que se lhes conferia pelo uso. Governar de maneira popular e todavia obter um máximo de êxitos históricos — eis o segredo dessa política, a única possível em épocas desse gênero. Nessa arte, nunca ninguém superou os governantes romanos.

Por outra parte, porém, o resultado da revolução foi, apesar de tudo, a emancipação do dinheiro, que, daí por diante, imperava nos comícios centuriados. O que ali se qualificava de *populus* tornava-se cada vez mais o instrumento das grandes fortunas. Foi necessária toda a superioridade tática dos círculos governantes para que se conservasse na *plebe* um contrapeso, e para que se tivesse sempre, nas suas trinta e uma tribos rurais, uma representação da propriedade territorial sob a égide das estirpes nobres, com exclusão das massas metropolitanas. A conquista da planície do Pó, desde 225 a. C., foi imposta nos comícios tributários pelo tribuno C. Flamínio, a primeira figura realmente cesarista de Roma. Mas, defendendo a mesma política, como censor, este proibiu, em 220, que os senadores fizessem negócios de dinheiro e simultaneamente abriu à plebe acesso às centúrias de cavaleiros, outrora reservadas à nobreza tradicional. Justamente por isso, beneficiou na realidade a nova aristocracia financeira, originada nos tempos da primeira guerra púnica, e muito a contragosto, chegou a ser o criador de uma alta finança constituída em forma de classe, a classe dos *equites*, que, um século após, liquidaram a grande época da nobreza. A partir de então, ou mais precisamente, desde a vitória sobre Aníbal — Flamínio morreu no decorrer da luta contra ele —, o dinheiro é, também para o Governo, o último recurso a garantir a continuação da sua política, a derradeira política de Estado que existiu na Antiguidade.

"Constituição"

O resultado da época dos Estados continentais e a sua forma básica, ao início da Civilização, é a "monarquia constitucional", cuja possibilidade extrema aparece na república, no sentido que hoje damos a esse termo. A Inglaterra não tem nenhuma constituição na acepção continental da palavra, e o ideal republicano do século XIX não tem nenhuma afinidade nem com a *res publica* "antiga" nem tampouco com Veneza ou os Cantões suíços. O que assim chamamos é uma negação, que supõe, necessariamente, a constante possibilidade do que se nega. É a não-monarquia, em formas tomadas da monarquia. Da essência de tal negação faz parte inevitável a preponderância da teoria. Nas constituições, a literatura é utilizada como arma contra o conhecimento de homens e coisas; o idioma contra a raça; o direito abstrato contra a tradição vitoriosa, sem que se leve em conta a questão de saber se a nação, na torrente dos acontecimentos, conserva-se ou não "em forma" e capaz de trabalhar. Mirabeau lutou, solitariamente e em vão, contra uma assembléia que "confundia a política com um romance". Não só as três constituições mais doutrinárias da nossa era — a francesa de 1791, e as alemãs de 1848 e 1919 —, mas virtualmente todas as constituições querem ignorar o grandioso destino do mundo real que, desse modo, conseguem refutá-lo. Em lugar do imprevisto, do acaso manifestado por grandes personalidades e conjunturas, deve reinar a causalidade intemporal, justa, a produzir continuamente o mesmo nexo razoável de causas e efeitos. É característico que nenhum texto constitucional conheça o dinheiro como fator político. Todas as constituições rezam pura teoria. Tal dualismo na essência da monarquia constitucional não pode ser eliminado. Nesse ponto, encontram-se frente a frente a realidade e o pensamento, o trabalho e a crítica, e o atrito mútuo desses dois elementos apresenta-se à média dos homens cultos como política interna. Se prescindimos da Alemanha prussiana e da Áustria, onde inicialmente houve uma constituição, porém pouco influente em face da tradição política, verificamos que somente na Inglaterra se conservaram inteiros os hábitos de governo. Aí, a raça afirmou-se perante o princípio. Houve quem vislumbrasse que a política genuína, isto é, a política que visa exclu-

sivamente ao êxito histórico, baseia-se na criação seletiva e não na formação intelectual. Essa última pode refinar, mas nunca substituir aquela.

Para o Estado barroco, absoluto, tal como prevalecia no Continente, havia uma forma clara. Para a monarquia constitucional, somente existiam arranjos vacilantes. Os partidos conservador e liberal não se distinguiam, como na Inglaterra, a partir de Canning, por métodos de governo comprovados em longas experiências, mas pelo sentido em que desejavam reformar a Constituição, seja rumo à tradição, seja em direção à teoria. Devia a dinastia pôr-se a serviço do Parlamento, ou vice-versa? Eis a controvérsia, em face da qual todos esqueciam as finalidades da política externa. A parte "espanhola" e a — mal interpretada — parte "inglesa" da Constituição não se fundiam e não podiam fazê-lo. Assim se explica que, no decorrer do século XIX, a diplomacia e as atividades parlamentares se tenham desenvolvido em dois sentidos totalmente diferentes, chegando a estranhar os seus respectivos métodos e sentimentos fundamentais e a desprezar-se mutuamente.

Mas o Parlamentarismo acha-se hoje em plena decadência. Ao contrário da *polis* absoluta e do Estado barroco, não é um cume, mas uma rápida transição entre a fase da cultura posterior, com suas formas evoluídas, e a era dos grandes indivíduos em meio a um mundo sem forma. Conserva ainda alguns restos de bom estilo barroco, como também faziam as casas e os móveis da primeira metade do século XIX. Guardar a forma, mesmo que isso esteja em contradição com o próprio proveito — eis a convenção sobre a qual se estriba a possibilidade do Parlamentarismo. Pelo fato mesmo de ele ser obtido, já fica superado. A classe dos sem classe torna a subdividir-se em grupos naturais de interesse. O *pathos* da resistência passiva e vitoriosa alcança o seu término. E quando a forma cessar de possuir a força atrativa de um jovem ideal, pelo qual se possa lutar nas barricadas, surgirão os meios extraparlamentares para conseguir-se determinado propósito, sem votação ou contra ela. Entre eles figuram o dinheiro, a pressão econômica e sobretudo a greve.

Do Napoleonismo ao Cesarismo

Com isso, realiza-se a entrada na era dos conflitos gigantescos, na qual nos encontramos atualmente. Trata-se da transição do Napoleonismo ao Cesarismo, fase comum da evolução, a compreender no mínimo dois séculos, e que pode ser constatada em todas as culturas. Os chineses denominam-na de *Tchan kuo*, Era dos Estados em luta (480-230 a.C.; o que corresponde, na Antiguidade a 300-50 a. C., aproximadamente). Ao princípio contam-se sete grandes potências, que, primeiramente sem plano, e depois com visão cada vez mais nítida do inevitável desenlace, desencadeiam uma seqüência ininterrupta de enormes guerras e revoluções. Nenhuma outra época demonstra a alternativa histórico-mundial com tamanha clareza como a dos Estados em luta; alternativa entre a grande forma e os grandes poderes particulares. Isso já se revelou antes em períodos críticos de transição. As fases da Fronda, dos Mingdchu, da primeira tirania, quando os povos não estavam "em forma", mas combatiam pela forma, sempre acarretavam uma série de vultos imponentes, a alçarem-se acima das limitações do seu cargo. Quando se dá o passo da Cultura para a Civilização, ocorre o mesmo mais uma vez, sob a forma do napoleonismo. Isso aconteceu na Antiguidade, com a personalidade de Aníbal, o qual, em nome do Helenismo, do qual intimamente fazia parte, encetou a guerra contra Roma, porém sucumbiu, porque o Oriente helenista, de mentalidade totalmente "antiga", não compreendeu, ou compreendeu demasiado tarde, o significado do momento. Com a queda de Aníbal começa aquela seqüência soberba, iniciada pelos Cipiões, e que vai de Emílio Paulo, Flamínio, os Catões, os Gracos, passando por Mário e Sila, até Pompeu, César e Augusto.

A Cultura vinculara todas as forças rigorosamente. Daí por diante, acham-se soltas, e "a natureza", quer dizer, o elemento cósmico, irrompe sem restrição. A transição do Estado absoluto para a comunidade de povos em luta, tal como ocorre em cada civilização incipiente, poderá significar o que quiser para os idealistas e os ideólogos. Para o mundo real, porém, representa o passo pelo qual um governo que antes seguia o ritmo severo e o estilo rigoroso de uma tradição estrita, encaminha-se ao *sic volo, sic jubeo* do regime

pessoal. O máximo de forma simbólica, suprapessoal, coincide com o apogeu dos períodos posteriores: na China, por volta de 600 a. C.; na Antiguidade, em 450 a. C., aproximadamente; e para nós, em 1700. O mínimo foi alcançado, na Antiguidade, nos tempos de Sila e de Pompeu, ao passo que nós chegaremos ao mesmo nível daqui a um século e, talvez, ainda desceremos dele. As grandes lutas internacionais encontram-se em toda parte entremeadas de conflitos internos e revoluções terríveis; mas, invariavelmente — saibam-no ou não, queiram-no ou não — servem para resolver questões extrapolíticas e, em última análise, questões de poderes puramente pessoais.

Mas, com isso, os métodos estratégicos, seus meios e seus objetivos, assumem formas totalmente diferentes, naturalistas, pavorosas. Já não são, como no século XVIII, duelos travados segundo regras cavaleirosas, tais como os desafios no parque do Trianon, encontros em cujo curso um regulamento estrito determina o momento em que as forças de um dos digladiadores estejam exaustas, bem como a quantidade máxima do poderio bélico ou as condições que o vencedor, como cavalheiro, poderá impor. Em todas as culturas, a técnica da guerra segue cautelosamente atrás da técnica do artesanato, até, um dia, arrogar-se de repente a liderança do início das respectivas civilizações. Então submete bruscamente a seus propósitos quaisquer possibilidades técnicas e descobre novos campos da ciência em virtude das necessidades militares. Desse modo, porém, elimina virtualmente o heroísmo particular, a ética aristocrática e o espírito refinado da fase posterior.

O tempo dos Estados em luta começa para a Antiguidade com a batalha de Ipso (301 a. C.), que fixou no Oriente a trindade das grandes potências, e com a vitória romana de Sentinum (295), sobre os etruscos e os samnitas, a qual criou no Ocidente, ao lado de Cartago, uma nova potência centro-italiana. O apego "antigo" a tudo quanto ficasse próximo e presente foi, entretanto, a causa de que Roma, sem que ninguém o percebesse, se apoderasse da Itália meridional, em virtude da aventura pírrica, e conquistasse o mar na primeira guerra púnica, e o Norte céltico, graças a C. Flamínio. Pela mesma razão, o próprio Aníbal permaneceu incompreendido, se bem que fosse talvez o único homem da sua época — sem excetuarmos os romanos — que previsse claramente a marcha

dos acontecimentos. Já em Zama e não somente em Magnésia ou Pidna, foram vencidas as grandes potências helenistas do Oriente. Em vão se empenhou o grande Cipião — apavorado em face do destino que ameaçava uma *polis* onerada dos problemas do domínio do mundo — em evitar doravante quaisquer conquistas. Debalde, os seus partidários, contra a vontade de todos os demais círculos, desencadearam a guerra macedônica, unicamente para que pudessem em seguida abandonar o Oriente a si mesmo, sem correrem perigo. O *Imperialismo* é um resultado inevitável de qualquer civilização, a tal ponto que se apossa dos povos e os obriga a fazerem o papel de senhor, mesmo contra a sua vontade. O Império Romano não foi obra de conquista. O *orbis terrarum* insistiu em participar dessa forma e forçou os romanos a dar-lhe esse nome. Tal mentalidade é inteiramente "antiga". A partir de 146 a. C., Roma começou a transformar em províncias a multidão de países orientais, porque esse era o único meio de evitar a anarquia. E também isso teve por conseqüência que a forma interna de Roma, a última que se conservara intacta, chegasse a decompor-se durante os distúrbios gráquicos, porém em virtude da carga que lhe fora imposta. Não há outro exemplo de uma luta final pelo Império, a ser travada, não por Estados, mas pelos partidos de uma cidade. Mas a forma da *polis* já não deixava outra saída. O que outrora haviam sido Esparta e Atenas, eram a essa altura os partidos dos optimates e dos populares. Na revolução dos Gracos, precedida já em 134 pela primeira guerra dos escravos, Cipião, o Moço, foi secretamente assassinado, ao passo que C. Graco foi trucidado publicamente: tratava-se do primeiro *princeps* e do primeiro tribuno, centros políticos de um mundo que acabava de perder a forma. Em 104 a. C., as massas urbanas de Roma conferiram pela primeira vez e de modo tumultuoso, ilegal, um *imperium* a um particular, Mário. Cabe comparar o significado mais profundo desse acontecimento com a adoção do título mítico do imperador por Tsin (288): o desenlace inelutável da época, o cesarismo subitamente se delineava no horizonte. O *princeps* Pompeu e o tribuno César — tribuno não pelo cargo, mas pela atitude — ainda representavam partidos, porém, em companhia de Crasso, repartiram o mundo em Lucca pela primeira vez. Quando os herdeiros de César combatiam em Filipos com os seus assassinos, os digladiadores

não passavam de grupos; em Áccio, só havia indivíduos: assim se realizou o cesarismo por êsse caminho também.

No mundo árabe, a era dos Estados em luta começou igualmente com explosões de um ímpeto urbano, burguês, em direção à liberdade. Mas ali foi orientado pela idéia do *consensus* mágico, a qual impede a separação de tendências políticas e religiosas, a tal ponto que, até mesmo nessa fase, o movimento se apresentava sob um disfarce ortodoxo; motivo por que, até agora, quase ninguém se deu conta de tal fato. Tratava-se do desejo de desvencilhar-se do Califado, outrora instituído pelos sassânidas — e, à base do seu modelo, por Diocleciano —, nos moldes do Estado feudal. O espírito mágico e o dinheiro mágico têm modos muito diferentes de serem "livres". — A guerra civil entre Othman e Eli (656-661) é a expressão de uma fronda autêntica. As divergências familiares dos *tories* e dos *whigs* islâmicos do século VIII eram, para a história da época, mais importantes do que os acontecimentos ocorridos na casa reinante dos omíadas. De Kufa partiu a sedição que conduziu à queda dos omíadas e do seu *ancien régime*. Tinha o caráter de uma revolução social, dirigida contra as classes superiores e contra a tradição nobre em geral. Nos círculos dos carichitas apareceu pela primeira vez a união de sectarismo fanático e de jacobinismo. Aí se originaram a essa altura não somente a seita xiita, mas também os primeiros indícios da Churramija comunista. Os abácidas, que não gozavam de grandes simpatias entre os sublevados de Kufa, apossaram-se — quase da mesma forma que Napoleão — da herança da Revolução, então estendida por todo o Oriente. Depois da vitória, edificaram Bagdá, e essa primeira metrópole da jovem civilização tornou-se entre 800 e 1050 o cenário de acontecimentos que converteram o napoleonismo em cesarismo, ou Califado em Sultanado. Por fim, o califa não conservava maior porte do que restava ao Senado e aos Comícios nos tempos de Tibério. Após uma luta cruel que as vigorosas estirpes provincianas travavam pela hegemonia, começou finalmente a verdareira era "imperial", com o advento dos turcos seljúcidas. — No Egito, a mesma época escondia-se sob a denominação de "era dos Hicsos".

Para nós, a época dos Estados em luta teve início com Napoleão e a violência das medidas tomadas por êle. Na sua cabeça vingou pela primeira vez a idéia de dominar o mundo por meio de um govêrno militar e ao mesmo tempo popular, algo muito diferente do império de Carlos V e do império colonial inglês dos seus próprios dias. O século XIX foi o dos gigantescos exércitos permanentes e do serviço militar obrigatório. Achamo-nos demasiado perto dele para que possamos sentir a atrocidade de tal visão e sua singularidade em toda a História Universal. Desde Napoleão, centenas de milhares e mesmo milhões de homens estão sempre prontos para avançar; poderosas esquadras, renovadas de dez em dez anos, encontraram-se nos portos. É uma guerra sem

guerra; uma guerra na qual um se esforça em sobrepujar o outro em relação aos armamentos e à eficácia; uma guerra dos números, da velocidade, da técnica. Os diplomatas já não negociam de corte em corte, mas de quartel-general em quartel-general. Quanto mais se atrasar a explosão, tanto mais ingentes se tornarão os recursos e mais insuportável a tensão. Esta é a forma faustiana, dinâmica, dos "Estados em luta", durante o seu primeiro século. Mas, com a descarga da Primeira Guerra Mundial, alcançou sua conclusão. Ora, os recrutamentos desses quatro anos contribuíram para superar o princípio do serviço obrigatório, oriundo da Revolução Francesa e, sob essa forma, realmente revolucionário. Superados foram também os meios táticos desenvolvidos desse princípio. Em lugar dos exéritos permanentes, aparecerão aos poucos exércitos profissionais, compostos de voluntários entusiastas da guerra; os milhões serão substituídos, mais uma vez, pelas centenas de milhares. Justamente por isso, porém, será esse segundo século na realidade o dos Estados em luta. Mais duas gerações, e eles demonstrarão que sua vontade é mais forte do que a de todos os que adoram a vida tranqüila. Nessas guerras pela herança do mundo inteiro, empregar-se-ão os continentes, a Índia e a China tanto como a África do Sul, a Rússia e o Islã. Novas técnicas e táticas entrarão em jogo. Os grandes centros do poderio universal, situados nas metrópoles, disporão arbitrariamente dos Estados pequenos, dos seus territórios, das suas economias, da sua população, porquanto estes não passam de províncias, objetos, recursos para conseguir-se determinada finalidade. Não há jeito de esquivarmo-nos da dureza desses fatos. A Conferência da Paz, em Haia (1907), foi o prelúdio da Guerra Mundial; a que terá lugar em Washington, em 1921, preludiará novas guerras. A história desta época cessou de ser um jogo engenhoso, no qual se disputem cortesmente objetivos maiores ou menores, e que possa ser abandonado a qualquer momento. Resistir ou sucumbir — não há nenhuma outra alternativa.

O resto de grandes e vetustas tradições que se conservou nas nações do século XX, os resquícios de formação histórica, de experiência penetrada em seu sangue, alcançam assim uma força jamais igualada. A piedade criadora, ou para usarmos um termo mais profundo: um ritmo antiquíssimo, oriundo de épocas primitivas, e que prossegue atuando

na nossa vontade, subsiste para nós somente em formas anteriores a Napoleão e à Revolução; [1] formas crescidas espontaneamente e não esboçadas segundo um plano. A mais modesta relíquia de tais formas que sobreviver na existência de alguma minoria cerrada obterá em breve imenso valor e produzirá efeitos históricos que, por enquanto, ninguém considera possíveis. As tradições de uma velha monarquia, de uma velha aristocracia, desde que forem bastante sadias, para distanciar-se da política como negócio ou como abstração, desde que possuam honra, abnegação, disciplina, sentido autêntico de uma grande missão, qualidades de raça, seletividade, senso de deveres e sacrifícios, poderão tornar-se o núcleo a concentrar a corrente da existência de um povo inteiro. Talvez lhe permitirão transpor esses tempos e chegar às costas do porvir. É necessário estar "em forma". Trata-se da época mais difícil que já se tenha apresentado na história das culturas superiores. A última raça "disposta", a derradeira tradição animada, o último líder que conseguir reunir ambas essas coisas atrás de si — eles sairão vitoriosos e alcançarão a meta.

O Cesarismo

Chamo de "Cesarismo" o tipo de governo que, não obstante as formulações de direito público, é na sua essência completamente desprovido de forma. Não importa que Augusto em Roma, Hoangti na China, Amósis no Egito, Alp Arslan em Bagdá, disfarcem a sua posição em cargos tradicionais. O espírito dessas velhas formas está morto. E por isso carecem de sentido e de peso todas as instituições, por rigorosamente que estejam mantidas ainda a essa altura. Significado tem tão-somente o poder pessoal exercido pelo César ou, em seu lugar, por algum homem apto. De um mundo de formas rematadas, os povos retrocedem na esfera primitiva, no cósmico não-histórico. Os períodos biológicos voltam a substituir as épocas históricas.

Ao início, quando a Civilização desabrocha plenamente — hoje —, sucede o milagre da metrópole, grande símbolo

---

(1) Entre elas, a Constituição americana. Isso explica o curioso respeito que o americano acata por ela, ainda quando percebe claramente as suas imperfeições.

pétreo da falta de forma, imenso, suntuoso, a expandir-se com altivez. Absorve as correntes existenciais do campo impotente; chupa massas humanas, levadas de uma cidade a outra, quais dunas, empurradas pelo vento, e cuja areia se perde entre as pedras. Na metrópole, o espírito e o dinheiro obtêm os seus derradeiros e supremos triunfos. É ela o espetáculo mais refinado, mais artificial que o mundo luminoso possa oferecer aos olhos humanos; algo inquietante, inverossímil, que quase se encontra além das possibilidades da configuração cósmica.

Em seguida, porém, tornam a despontar, gigantescos e desnudos, os fatos puros, sem idéias. O ritmo eterno do cosmo acaba de superar definitivamente as tensões espirituais de vários séculos. O dinheiro vitoriou-se sob a forma da democracia. Houve um tempo em que só — ou quase só — ele fazia a política. Mas, logo depois de o dinheiro ter destruído as velhas ordens da Cultura, surge do caos uma força nova, ultrapotente, e que afunda suas raízes nos primórdios de todo o devir: refiro-me ao homem de cunho cesariano. Ele é quem aniquila a onipotência do dinheiro. A era do Império significa, em todas as culturas, o fim da política de espírito e dinheiro.

Desde o início da fase imperial, já não há problemas políticos. Os povos conformam-se com as situações e os poderes que se lhes deparem. Na época dos Estados em luta, rios de sangue tinham avermelhado as calçadas das metrópoles, com a finalidade de conseguirem que as grandes verdades da democracia se transformassem em realidade e que fossem obtidos direitos, sem os quais a vida não parecia digna de ser vivida. Mas, a esta altura, esses direitos estão conquistados, e todavia não é mais possível, nem sequer pela ameaça de punições, induzir os netos a fazerem uso deles. Cem anos mais tarde, os próprios historiadores serão incapazes de compreender as divergências de outrora. Já nos dias de César, os elementos decentes da população quase que não tomavam parte nas eleições. A vida do grande Tibério foi amargurada pelo fato de os homens mais valiosos do seu tempo retraírem-se da política. Quando Augusto, em 13 de janeiro de 27 a. C., numa cena sincera, porém — e precisamente por isso — absurda, devolvia ao "Senado e ao povo romano" o poder político, conservou para si o tribunado, e este era, em verdade, a única parcela de realidade política

que então ainda se manifestava. O *princeps*, por sua vez, não passava de um disfarce, um título, e talvez uma posição social, mas nunca mais representou um fato político. A "co-operação" do Senado e do povo era uma cerimônia tradicional, que não continha mais vida do que os ritos — igualmente restabelecidos por Augusto — dos arvais. Os grandes partidos da era dos Gracos havia muito que se tinham convertido em séquitos, ou cesarianos ou pompeianos. Finalmente sobrara apenas a onipotência informe, "o fato" no sentido mais brutal da palavra, "o César" ou quem lograsse ascendência sobre ele.

Simultaneamente com o Estado "em forma", recolheu-se também a história de nível superior. O homem voltou a ser planta, apegado à gleba, obtuso e permanente. Ressurge a aldeia desprovida de tempo. Reaparece o camponês "eterno", gerando filhos e deitando sementes no seio da mãe--terra, laborioso e modesto enxame por cima do qual passa a tormenta dos soldados imperiais. Em meio ao campo jazem as velhas metrópoles, receptáculos vazios de uma alma extinta, nos quais lentamente se aninha uma humanidade sem história. As pessoas vivem do dia para o dia, com uma felicidadezinha escassa, sempre a sofrerem. No curso das lutas que os conquistadores travam pelo poder e pelos tesouros deste mundo, enormes massas são esmagadas, mas os sobreviventes reenchem imediatamente as lacunas com primitiva fecundidade e prosseguem suportando tudo. E enquanto nos cumes alternam vencedores e derrotados em contínuas vicissitudes, reza o povo nos vales, reza com aquele vigoroso fervor, peculiar da segunda religiosidade, que deixou atrás, para sempre, quaisquer dúvidas. Nas almas que aí se encontram, a paz mundial tornou-se realidade, a paz de Deus, a beatitude de idosos monges e ermitões. Mas essa paz reina somente nos vales. A paz de Deus desenvolveu nas almas aquela intensidade na aceitação de mágoas que o homem histórico nos mil anos da sua evolução jamais chega a conhecer. Somente com o fim da grande história, ressuscita a sagrada e silenciosa vigilância. É um espetáculo isento de finalidade, imponente, como o curso dos astros, a rotação da Terra, a alternação das marés, as seqüências de gelo e de matas virgens, a cobrirem a superfície do globo. Podemos assistir a ele admirados ou comovidos. Mas a realidade é essa.

O ESTADO:

A FILOSOFIA DA POLÍTICA

A Vida é Política

Tentamos apresentar aqui uma *fisiognomonia da política,* tal como foi feita realmente no decorrer de toda a História. Não pretendemos esboçar um sistema ideológico.

"Chamamos de História as correntes da existência humana, quando as percebemos como movimento. Denominamo-las de estirpe, classe, povo, nação, quando as consideramos como algo movido. Política é o modo como essa existência fluente se sustenta, cresce, triunfa sobre outras correntes de vida. *Toda a vida é política,* da menor manifestação instintiva, até à medula." Humboldt disse no campo de batalha de Waterloo: "Perecem os impérios, mas um bom verso perdura." Contudo plasmou a personalidade de Napoleão a história inteira dos séculos seguintes. Os bons versos — por que não interrogou Humboldt a seu respeito qualquer camponês que lhe cruzasse o caminho? — perduram, sim, porém, para a aula da Literatura. Napoleão, por sua vez, reina no íntimo de nós todos; domina os nossos Estados e exércitos, nossa opinião pública, toda a nossa realidade política, e tanto mais quanto menos nos damos conta disso. Um povo existe realmente só com relação a outros povos, e a guerra é a política primordial de tudo quanto vive. A política superior é a substituição da espada por armas mais espirituais.

O Estadista

Não há história que não seja pessoal, e portanto só existe política pessoal. Não há tampouco povos dotados de talento político. O que distingue os ingleses como nação é uma tradição de confiança. O talento político das multidões restringe-se à confiança no seu líder. O estadista nato é antes de mais nada conhecedor, conhecedor de homens, situações e coisas. Como homem realista, não corre nunca o perigo de fazer política sentimental ou programática. Possui, sem dúvida, convic-

ções que lhe são caras, porém as possui como particular. A vida, ao contrário do indivíduo, carece de consciência.

O autêntico estadista é a História em pessoa, sua direção como vontade individual, sua lógica orgânica como caráter. Mas também deveria ser educador num sentido elevado. É bem conhecido o fato de que nenhuma nova religião jamais modificou o estilo da existência. As religiões impregnaram, isso sim, o homem espiritual e criaram inestimável felicidade pela fôrça da abnegação, da renúncia, da paciência, até à morte. Somente a grande personalidade, sòmente o elemento racial inerente a ela, podem realizar criações na esfera da vida e alterar o tipo de classes e povos inteiros. Não *a* verdade, *o* bem, *o* sublime, mas *o* romano, *o* puritano, *o* prussiano, são fatos. O senso de honra, a consciência do dever, a disciplina, a resolução, não se aprendem de livros. São despertados por modelos vivos. Por essa razão foi Frederico Guilherme I um dos maiores educadores de todos os tempos, cuja influência pessoal formou a raça e não desapareceu na seqüência das gerações. Isso se aplica também às Igrejas, que são coisas muito diferentes das religiões; a saber, elementos do mundo real e, portanto, têm, quanto à sua direção, caráter político. Cumpre acrescentar que o mundo foi conquistado, não pela prédica cristã, mas pelo mártir cristão. Se este teve força para tanto, devia-a, não à doutrina, mas ao exemplo dado pelo Crucificado.

Mais importante e mais difícil do que as tarefas imediatas da ação e do mando é a missão de estabelecer uma *tradição*. O grande estadista é uma figura rara. Se ele aparece ou não, se consegue ou não impor-se, se isso ocorre cedo ou tarde, depende do acaso. Criar uma tradição significa eliminar o acaso. A grande fraqueza de Bismarck reside na omissão de formar, ao lado do corpo de oficiais de Moltke, uma raça de políticos de igual valor, e que se identificasse com o Estado e as novas incumbências do mesmo. Um povo "soberano" nasce somente de uma minoria perfeitamente criada, completa em si mesma; minoria que atraia à sua esfera todos os talentos, a fim de empregá-los, e que, precisamente por isso, harmonize com o resto da nação governada por ela. O alcance dos êxitos obtidos por épocas posteriores corresponderá exatamente à força da tradição que pulsar no sangue do povo.

A política é a arte do possível. Todo indivíduo ativo nasceu em determinado tempo e para esse tempo. Com isso fica definido o círculo do que lhe é possível obter. A arte política reside na visão clara das grandes linhas, imutavelmente traçadas, e mão firme, capaz de manejar o que for singular e pessoal. O fato de ter explodido uma revolução demonstra sempre falta de tato político, da parte dos governantes, tanto como de seus adversários. As formas políticas são formas vivas, a modificarem-se em certa direção. Quem quiser estorvar tal desenvolvimento, cessará de estar "em forma". O necessário deve ser feito no momento oportuno, quando ainda for um regalo. A influência sobre os métodos políticos é muito escassa. Mas, para que alguém esteja "em forma" política, é preciso que disponha irrestritamente dos recursos mais modernos. Os meios do presente serão por longos anos ainda os parlamentares: eleições e imprensa. O estadista pode respeitá-los ou desprezá-los, mas tem de dominá-los.

A política é, por último, a arte de manter a própria nação "em forma", para que ela possa enfrentar os acontecimentos exteriores. *A política interna existe, exclusivamente, em função da política externa,* e não vice-versa. O mestre político evidencia-se mais claramente na habilidade de harmonizar a forma pública do conjunto — "os direitos e as liberdades" — com o gosto da época, sem diminuir a capacidade da massa; consegue-o pela educação de sentimentos, tais como confiança, respeito à chefia, consciência da força, contentamento e, se necessário for, entusiasmo. Mas tudo isso recebe o seu valor somente em consideração do fato fundamental de que nenhum povo está sozinho no mundo, e de que o seu futuro será decidido pelo confronto de seu poderio com o de outros povos e potências, e nunca pela mera ordem interna. [1]

A Classe; o Partido; a Dominação Exercida Por um Indivíduo

Para a política primitiva de todas as culturas, estão prefixadas as forças diretrizes. Ainda não apareceram os "problemas" do Estado. A soberania e as classes primárias, todo o mundo das formas primordiais, estão instituídos por Deus. É somente sob a condição da sua existência que combatem entre si minorias orgânicas, as facções. Produz-se uma modificação, quando, nas cidades grandes, os sem classe, a burguesia, assumem a liderança. A partir de então, a própria forma política representa o problema, o objeto das lutas. Antes, ela evoluía, amadurecendo; dali por diante, trata-se de criá-la. Em lugar do orgânico, coloca-se o produto da organização. A classe é substituída pelo *partido*. O conceito de partido vai sempre ligado a outro conceito irrestritamente negativo, destrutivo, nivelador: o conceito da igualdade. Já não são reconhecidos os ideais de classe, mas apenas os interesses de determinadas profissões. Mas também se une ao conceito de partido o igualmente negativo da *liberdade*. Os partidos são um fenômeno puramente urbano.

São, no entanto, sempre "os sem classe", a unidade do protesto contra a essência da classe em si, quem, pela sua minoria orientadora — "educação e propriedade" — apresenta-se como partido, com um programa, com objetivos não sentidos, mas definidos, e com rejeição de tudo quanto não possa ser concebido racionalmente. Por isso, há, no

---

(1) Com relação a todas essas idéias, veja O. Spengler, *Politische Schriften* (1932-34).

fundo, apenas um único partido, o da burguesia, o liberal, e este tem plena consciência dessa sua qualidade. As *classes primárias* são a nobreza e o clero. O *partido primário* é o do dinheiro e do espírito, o partido liberal, da cidade grande. Nisso reside a profunda justificação dos conceitos de aristocracia e democracia, para todas as culturas. E se outrora — ainda em pleno século XVIII — o *tiers*, segundo o modelo da nobreza, assumiu a forma de uma classe, nasce agora, segundo o modelo do partido liberal, um partido conservador, com organização de defesa; partido aburguesado, sem ser burguês, dependente de uma tática cujos meios e métodos estão determinados, exclusivamente, pelo liberalismo. Porém, onde quer que exista entre as duas classes primárias uma oposição política — como sucedeu no Egito, na Índia e no Ocidente — constituiu-se também um partido clerical, a representar, não a religião, mas a Igreja, não os fiéis, mas os sacerdotes como partido.

Mas a forma da minoria governante passa por uma evolução que conduz da classe ao partido, e deste, inelutavelmente, ao *séquito de indivíduos*. O fim da democracia e sua transformação em cesarismo não se manifestam, portanto, pelo desaparecimento do partido da terceira classe, do liberalismo, mas pela desagregação da forma de partido em si. Uma classe possui instintos; um partido tem um programa; um séquito tem um senhor; eis o caminho que vai do patriciado e da plebe até aos optimates e populares, e, dali, aos pompeianos e cesarianos. A época da autêntica dominação dos partidos abrange apenas dois séculos, e, para nós, acha-se em pleno declínio desde a Guerra Mundial.

A Teoria

A teoria político-social é somente uma base — posto que indispensável — da política partidária. A soberba série que vai de Rousseau a Marx tem seu equivalente em outra, "antiga", que se estende dos sofistas até Platão e Zenão. Na China, ainda podemos reconhecer os traços fundamentais de doutrinas correspondentes na literatura confuciana e tauísta. Na literatura bizantina e árabe da era abácida, o radicalismo apresenta-se sempre sob um aspecto rigorosamente ortodoxo. No Egito e na Índia, sua existência é demonstrada pelo espírito dos acontecimentos nas épocas dos Hicsos e de Buda. Tais teorias dispensam a expressão literária. A questão de saber se elas são "verdadeiras" ou "falsas" carece de significado para o mundo da história política. Convém acentuar isso uma e outra vez. As grandes teorias são evangelhos. Sua força persuasiva não reside em argumentos, já que a massa de um partido não possui nem o discernimento crítico nem a distância necessária para um exame sério. Descansa, pelo contrário, sobre a sole-

nidade sacramental dos seus *chavões*. Mas, por essa razão, tornaram-se livros, tais como o *Contrato Social* ou o *Manifesto Comunista,* armas de primeira ordem na mão de homens voluntariosos, que saibam salientar-se na vida partidária e formar as convicções das multidões dominadas, a fim de utilizá-las.

A força desses ideais abstratos não se estende, entretanto, além daqueles dois séculos que costuma durar a política partidária. Ao fim, já não são refutados, mas começaram a entediar. Faz tempo que Rousseau chegou a ser maçante, e Marx não tardará a enfastiar-nos também. A fé nas suas doutrinas predominou nos tempos dos nossos avós; aos netos já se afigura como provincianismo. Em seu lugar, põe-se a germinar uma nova piedade resignada, que tem suas raízes na angústia da alma e nos tormentos da consciência, uma devoção que abandonou a esperança de fundar nesta terra um novo mundo, que procura o mistério, ao invés de conceitos crus, e que finalmente o encontrará nas profundezas da segunda religiosidade.

A Democracia — o Dinheiro — a Imprensa

Este é *um aspecto*, o aspecto verbal desse grande fato que é a Democracia. Resta-nos considerar o outro, decisivo, o da raça. Nos começos de uma democracia, o campo pertence exclusivamente ao espírito. Não há nada mais nobre do que a sessão noturna de 4 de agosto de 1789 e o juramento do Jogo de Pelota, ou a mentalidade da igreja de São Paulo, em Frankfurt, onde os delegados, com o poder na mão, discutiram tanto tempo as verdades universais que as potências reais conseguiram reunir-se e afastar os sonhadores. Mas, logo depois, manifestou-se o segundo fator importante para a existência de qualquer democracia, recordando aos povos o fato de que, para fazerem uso de direitos constitucionais, é preciso ter-se dinheiro. O dinheiro básico, ideal, das constituições ocidentais — o direito que permite às massas escolherem livremente os seus representantes — permanece também mera teoria, uma vez que toda organização desenvolvida completa-se, na realidade, a si mesma.

Mas, para nós e na atualidade, a massa, como corpo eleitoral, está "em forma" no mesmo sentido em que esteve em forma antes, como corpo de súditos; quer dizer, que ela continua sendo um objeto para um sujeito. E isso se aplica também às massas de Bagdá e de Bizâncio, onde se apresentavam como seitas ou congregações monacais, ou de outros lugares, onde apareciam como exército dominante, como sociedade secreta, ou como um Estado particular dentro do

Estado. Os direitos fundamentais de um povo "antigo" (*demos, populus*) visam à ocupação dos altos cargos políticos e das magistraturas. Para essa finalidade, as massas estavam "em forma", no Foro, de modo inteiramente euclidiano, como multidão corpórea, presente, concentrada num ponto, onde fossem objeto de um preparo tipicamente "antigo", com meios concretos, próximos, sensíveis, mediante uma retórica a atuar imediatamente sobre todos os olhos e ouvidos, mediante jogos, regalos, ameaças, golpes, mas, sobretudo, mediante o dinheiro. Deparamos com os começos de tal procedimento na Atenas de 400 a. C., e com seu fim, de proporções pavorosas, na Roma de César e de Cícero. Ocorreu o que sempre ocorre: de uma nomeação de representantes de classes, as eleições transformaram-se numa luta entre candidatos de partidos. Mas, com isso, ficou preparado o campo onde atacava o dinheiro, cuja quantidade cresceu tremendamente depois de Zama.

Num sistema de ditadura do dinheiro, a obra desse último não pode ser qualificada de sinal de decadência. A carreira das magistraturas romanas, desde que se verificava em forma de eleições populares, requeria um capital que convertia o político incipiente em devedor dos que o rodeavam; especialmente, quando se lutava pelo cargo de edil, para cuja obtenção era preciso sobrepujar os predecessores, em matéria de jogos públicos, a fim de conseguir posteriormente os votos dos espectadores. O capital empatado nas eleições assumia dimensões norte-americanas. Em certos casos, atingiu a centenas de milhões de sestércios. Nas eleições do ano 54 a. C. a taxa de juro subiu de 4% para 8%, porque a maior parte da imensa quantidade de dinheiro circulante em Roma era aplicada na propaganda.

Mas, ao passo que a Antiguidade, e em primeiro lugar o Foro romano, reuniam as massas do povo num corpo visível, sólido, a fim de obrigarem-no a fazer dos seus direitos o uso desejado pelos dirigentes, criava, na época "correspondente", a política europeu-americana, por meio da imprensa, um campo de força, com tensões espirituais e monetárias a abrangerem o globo inteiro; campo esse no qual todos os indivíduos estão incluídos, sem que se dêem conta disso, e a tal ponto que estão obrigados a pensar, querer, agir, como julga conveniente certa personalidade soberana em algum lugar distante. Nisso se expressam o dinamismo, em oposi-

ção à estática; o sentimento universal faustiano, em contraste com o apolíneo; o *pathos* da terceira dimensão, em vez do presente puro, sensível.

A pólvora e a imprensa estão intimamente relacionadas. Ambas foram inventadas no auge do Gótico. Ambas procedem do pensamento técnico germânico. Ambas são os meios supremos da tática faustiana, desejosa de produzir efeitos a grande distância. Em princípios do período posterior, a Reforma chegou a assistir à estréia de folhetos e canhões; a Revolução Francesa, no começo da Civilização, viu a primeira onda de brochuras, no outono de 1788, e em Valmy, o primeiro emprego maciço da artilharia. Com isso, a palavra impressa, lançada em grandes tiragens e divulgada através de regiões ilimitadas, transformou-se numa arma sinistra nas mãos de quem soubesse manejá-la. A campanha de imprensa surge como continuação — ou preparo — de uma guerra a ser travada com outros meios. Sua estratégia de combates de vanguarda, manobras fictícias, assaltos de surpresa, ataques em massa, foi, no decorrer do século XIX, aperfeiçoada a tal ponto que uma guerra já pode estar perdida, antes de disparar-se o primeiro tiro, porque a imprensa já a ganhou anteriormente.

Hoje vivemos entregues, sem resistência, à ação dessa artilharia espiritual, de maneira que poucos são os que podem manter a distância interior suficiente para perceberem com toda a clareza a monstruosidade inerente a esse espetáculo. Três semanas de atividade periodística, e toda gente terá reconhecido a verdade.[1] Seus argumentos serão irrefutáveis, enquanto houver o dinheiro necessário para repeti-lo ininterruptamente. Mas ficarão rebatidos, quando uma potência financeira mais forte apoiar os contra-argumentos e os

------

(1) O exemplo mais impressionante será, para as gerações vindouras, a questão da "culpa" da Guerra Mundial; isto é, a questão de saber quem, graças a seu domínio sobre a imprensa e os cabos telegráficos de todos os continentes, terá o poder de produzir para a opinião pública mundial aquela verdade de que precisar para suas finalidades políticas, e de sustentá-la, enquanto ela lhe servir. Outro problema muito diverso, que somente na Alemanha ainda é confundido com o primeiro, tem caráter puramente científico. É o de averiguar quem tinha um interesse em produzir, justamente no verão de 1914, um acontecimento a cujo respeito existia já naquele tempo farta literatura.

oferecer com maior freqüência aos ouvidos e olhos do mundo inteiro. Sem que os leitores se dêem conta disso, muda o jornal de proprietário, e dessa forma recebem eles mesmos um novo amo. Também nesse ponto triunfa o dinheiro, pondo a seu serviço os espíritos livres. Não há sátira mais cruel contra a liberdade do pensamento. Outrora não era lícito pensar livremente; agora temos tal direito, porém somos incapazes de exercê-lo. Pensa-se tão-somente o que se deve querer, precisamente isso afigura-se-nos hoje em dia como a nossa liberdade.

E há mais um aspecto dessa liberdade tardia: cada qual pode dizer o que lhe agradar, mas a imprensa tem plena liberdade de tomar ou não conhecimento das suas palavras. Ressurge aí, como sempre ocorre na hora do parto do Cesarismo, uma parcela do desaparecido período primitivo. O ciclo dos acontecimentos está a ponto de completar-se. Os anos da Escolástica representam na História Universal o único exemplo de uma disciplina espiritual que não admitia em nenhum país obras escritas, discursos, pensamentos, que estivessem em desacordo com a unidade desejada. Nisso se manifesta um dinamismo espiritual. Os homens "antigos", os chineses, os indianos, teriam completado com espanto tal espetáculo. Mas justamente ele ressuscita como a conseqüência necessária do liberalismo europeu-americano, no sentido da palavra de Robespierre: "O despotismo da liberdade contra a tirania." No lugar do holocausto aparece o grande silêncio. Os leitores só chegam a saber o que devem saber, e uma vontade superior cria para eles a imagem do mundo. Os potentados barrocos ainda tinham de forçar os seus súditos a prestarem o serviço militar. Agora já não há tal necessidade. Os espíritos das pessoas são fanatizados por artigos, telegramas, fotografias — Northcliffe —, até que elas mesmas exijam armas e obriguem seus líderes a iniciarem uma guerra que estes almejavam travar.

Eis o final da Democracia. No mundo das verdades, a prova decide tudo. No mundo das realidades, por sua vez, quem decide é o êxito. Pelo dinheiro, a Democracia anula-se a si própria, depois de o dinheiro ter anulado o espírito. O Cesarismo cresce no solo da Democracia, mas suas raízes penetram profundamente nas camadas ínfimas do sangue e da tradição. Por mais energicamente que os poderosos do

futuro — já que a grande forma política da cultura se desfez irremediavelmente — dominarem a terra como se esta fosse sua propriedade particular, esse poderio informe, ilimitado, terá todavia uma missão a cumprir: a missão de cuidar sem descanso deste mundo. Tal cuidado é o contrário de todos os interesses na época da hegemonia do dinheiro e requer um senso de honra elevadíssimo, bem como a plena consciência do dever. Justamente por isso, porém, produz-se agora a luta final entre a Democracia e o Cesarismo, entre os poderes dominantes de uma plutocracia ditatorial e a vontade organizadora, puramente política, dos Césares.

O MUNDO DAS FORMAS ECONÔMICAS:

O DINHEIRO

O Quadro Econômico e a Vida Econômica

O PONTO de vista a partir do qual podemos compreender a história econômica das culturas superiores não deve ser procurado no próprio terreno da Economia. O que hoje chamamos de Economia Política baseia-se em números supostos especificamente ingleses. O crédito, na configuração característica que resulta da relação que na Inglaterra, país sem camponeses, existe entre o comércio mundial e a indústria importadora, serve de fundamento para definirmos as palavras capital, valor, preço, fortuna, as quais são amplamente aplicadas a outros graus de cultura e círculos de vida. Os criadores de tal quadro econômico foram David Hume [1] e Adam Smith. [2] Tudo quanto foi escrito posteriormente sobre ou contra eles sempre pressupõe inconscientemente a disposição crítica e o método dos seus sistemas. Isso se aplica a Carey e List, tanto como a Fournier e Lassalle. E no que toca a Marx, o maior adversário de Adam Smith, escassa diferença faz se protestamos ou não a altos brados contra o Capitalismo, apegando-nos ao mundo de representações típicas do capitalismo inglês. Dessa forma, reconhecemo-lo

---

(1) *Political Discourses*, 1752.

(2) O famoso *Inquiry*, 1776.

implícitamente, e a nossa intuição limita-se a modificar a ordem das contas para que os objetos das mesmas recebam o lucro dos sujeitos.

Desde Smith até Marx, trata-se da mera auto-análise do pensamento econômico de uma única cultura, praticado num e no mesmo grau da sua evolução. Essa análise é inteiramente racionalista. Parte, portanto, da matéria e das suas condições, necessidades, estímulos, e não da alma das estirpes, classes, povos, e da sua força criadora. Considera a vida econômica como algo que possa ser explicado integralmente à base de causas e efeitos visíveis, algo disposto mecanicamente, encerrado em si mesmo, e que finalmente mantém certa relação causal com os círculos da política e da religião, que são, por sua vez, imaginados como uma esfera à parte. Tal maneira de consideração é sistemática e não histórica. Crendo, por isso, na validez intemporal dos seus conceitos e das suas regras, tem a ambição de estabelecer o único método acertado de orientação econômica.

Não existe, pois, por enquanto nenhuma Economia Política, se por economia se entende uma morfologia do aspecto econômico da vida, isto é, da vida das grandes culturas, com sua evolução de um *estilo econômico*, homogênea nos seus períodos, no seu ritmo e na sua duração. A Economia não possui, de fato, nenhum sistema, mas uma fisiognomonia. Para desvendarmos o segredo da sua forma íntima, da sua *alma*, necessitamos de *tato fisiognomônico*. Quem quiser ter êxito nesse pormenor deverá ser conhecedor, da mesma forma que um psicólogo carece conhecer homens ou animais. Dispensa, entretanto, o "saber", assim como um cavaleiro não precisa ser perito em Zoologia. Mas esse conhecimento pode ser estimulado, no caso da Economia; basta contemplar-se a História com um olhar compreensivo, que dê ao estudioso uma idéia daqueles obscuros instintos raciais que atuam nos seres econômicos também, para que se confira à situação exterior — à "matéria" econômica, à miséria — uma figura que corresponda simbolicamente ao próprio interior. Toda a vida econômica é a expressão de uma vida psíquica. O ensaio seguinte procura esboçar uma visão rápida das possibilidades que nesse ponto se nos apresentam.

A Economia e a Política. O Comércio e a Política

A Economia e a Política são aspectos de uma e a mesma existência viva, fluente, e não aspectos da consciência vigilante do espírito. A vida tem, portanto, um modo político e um modo econômico de estar "em forma". Esses dois modos podem sobrepujar-se, apoiar-se ou combater-se mutuamente; mas a primazia absoluta cabe sempre à Política. A vida quer conservar-se e impor-se; ou melhor dito, deseja tornar-se mais forte, a fim de impor-se. "Em forma" econômica encontram-se as correntes da existência unicamente para si mesmas. Mas estão "em forma" política, no que tange à sua relação às demais correntes. Precisamente por isso, a história econômica significa algo muito diferente da história política.

Toda a vida econômica superior desenvolve-se sobre a base por intermédio de uma coletividade de camponeses. Essa economia *produtora* é enfrentada por outra, *conquistadora*, que se serve da primeira como de um objeto, obrigando-a a fornecer-lhe alimentos, reduzindo-a à situação de tributária ou espoliando-a simplesmente. A *política* e o *comércio* são, nos seus começos, totalmente inseparáveis. Ambos demonstram atitudes senhoris, pessoais, bélicas, bem como a fome de poder e presa. Na sua forma mais desenvolvida — que consiste na arte de obter, por meio da superioridade espiritual, êxitos positivos em confronto com o adversário — substituem a guerra por outros meios. Toda espécie de diplomacia tem caráter de negócio; assim todo negócio é diplomacia. Tanto uma como o outro alicerceiam-se na psicologia sagaz e no tato fisiognomônico.

Mas os autênticos príncipes e estadistas querem dominar, ao passo que o negociante genuíno deseja apenas ficar rico. Nesse ponto, subdivide-se a economia conquistadora, quanto aos meios e aos fins. Ora se cobiça a presa por causa do poder, ora se almeja o poder por causa da presa. Quem aspirar a meras vantagens econômicas — como faziam os cartagineses na era romana, e como fazem atualmente, em escala maior ainda, os americanos — jamais saberá pensar politicamente. Sempre será explorado e logrado nas decisões da alta política, como demonstra o exemplo de Wilson, e isso se dará em maior escala ainda quando a falta de instinto político for suprida por inclinações morais.

O Pensamento Baseado em Bens e o Pensamento Baseado em Dinheiro

Resulta disso[1] a morfologia da história econômica. Existe uma economia primária "do" homem, que, igual à da planta ou do animal, modifica as suas formas no decorrer dos períodos biológicos. Muito diferente, quanto ao conceito e à evolução, é a história econômica das culturas superiores, a qual tem formas fixas e está claramente limitada, no que se refere a seu curso e a sua duração. Cada cultura superior tem seu estilo econômico próprio.

Ao início de qualquer período primitivo, começa uma vida econômica de forma rígida. A população vive no campo, de maneira inteiramente rústica. O que sobra de uma vida, na qual todos produzem e consomem, são *bens*, e a expressão que caracteriza o tráfico primitivo é "circulação de bens". Uma pessoa abastada possui bens, e o termo "possuir" (*possidere*), com sua raiz *sedere*, recua até à origem vegetativa da propriedade, que se revela nesse tipo de existência e em nenhum outro. A essa altura, a troca é um processo devido ao qual certos bens passam de um círculo vital a outro. Seu valor é designado pela vida, segundo um critério variável, instintivo, dependente do momento. Não há nenhum conceito de valorização nem tampouco determinados bens que sirvam de padrão universal. O ouro e as moedas não passam de bens tornados valiosos pela raridade e indestrutibilidade. No ritmo e no andamento de tal circulação de bens intervém o negociante com a função exclusiva de um *intermediário*. No mercado encontram-se a economia conquistadora e a economia produtiva; mas, mesmo nos lugares onde atracam navios e para onde convergem caravanas, desenvolve-se o comércio apenas como um órgão de tráfico rural.

Simultaneamente com a alma da cidade, porém, desperta uma espécie de vida completamente distinta. A diferença fundamental reside no fato de que o genuíno habitante de cidade não é produtor, no sentido primordial, telúrico, da

(1) Neste capítulo e no seguinte, a condensação obrigou-nos a renunciar à apresentação pormenorizada da concatenação do pensamento spengleriano. Suprimimos, em especial, numerosos exemplos tirados das diversas culturas. (H. W.)

palavra. Falta-lhe a vinculação íntima ao solo tanto como ao bem que passar pelas suas mãos. Desse modo, o bem transforma-se em mercadoria, a troca em movimento comercial, e em lugar do pensamento baseado em bens aparece o *pensamento baseado em dinheiro.* Com isso, abstrai-se das coisas econômicas visíveis algo puramente extenso, uma forma de limitação, assim como o pensamento matemático abstrai algo do mundo ambiente, considerado como mecanismo. A abstração "dinheiro" corresponde perfeitamente à abstração "número". Um e outro são totalmente inorgânicos. A imagem econômica fica reduzida, exclusivamente, a quantidades, prescindindo-se da qualidade, que constitui o característico essencial dos bens.

O erro de todas as teorias modernas relativas ao dinheiro consiste no fato de elas partirem do signo de valor dos meios de pagamento ou da própria matéria dos mesmos, ao invés de tomarem por ponto de partida a forma do pensar econômico. [1] Mas o dinheiro é, igual ao número e ao direito, uma categoria do pensamento. O valor em dinheiro é um valor em números, medido por uma unidade de cálculo. Esse "valor exato em si", como também o número em si, é apenas um produto do pensamento urbano, do homem desarraigado. Somente no quadro econômico do autêntico habitante de cidades existem valores objetivos e espécie de valores, a subsistirem, como elementos do pensamento, independentemente das necessidades particulares, e que, na idéia, são universais; posto que, na realidade, cada indivíduo tenha seu próprio sistema de valores e sua escala peculiar de valores diferenciados, em virtude da qual lhe aparecem as cotações do mercado — os preços — ora caras ou baratas. [2]

---

(1) O marco e o dólar não são "dinheiro", como o metro e o grama não são forças. As moedas são valores de coisas. Somente porque não conhecíamos a Física "antiga", não confundimos a gravitação com o pedaço de matéria pesada, ao passo que, baseados na Matemática "antiga", deixamos de distinguir, em determinada época, o número e a grandeza, e ainda fazemos confusão entre dinheiro e moeda, em conseqüência da imitação das moedas "antigas".

(2) Todas as teorias do valor, por objetivas que pretendam ser, foram estabelecidas à base de um princípio subjetivo. E não pode ser de outro modo. A de Marx, por exemplo, define "o" valor assim como requerem os interesses do trabalhador manual, de maneira que a obra

Ao passo que o homem primitivo comparava bens — servindo-se para isso não somente do intelecto — calcula o homem posterior o valor da mercadoria, segundo uma medida rígida, independente da qualidade. Do estilo econômico das diferentes culturas, que produzem, todas elas, outros tipos de dinheiro, depende a resposta à questão de saber se tal *medida de valor* encontrará expressão simbólica, e se, para isso, servir-se-á de um *signo de valor*, assim como o signo numérico escrito, falado, representado é o símbolo de certa espécie numérica. O tipo de dinheiro existe unicamente graças à presença de uma população urbana, que nele estriba o seu pensamento econômico. Essa mesma população determina ainda se o signo de valor deve ou não servir de meio de pagamento, como no caso da moeda "antiga", cunhada em metal nobre, ou talvez dos pesos de prata na Babilônia. O *deben* egípcio, cobre bruto pesado em libras, era, por sua vez, uma medida de troca, sem ser nem signo nem meio de pagamento; o bilhete de banco chinês da fase correspondente era meio, mas não medida, e quanto ao papel que as moedas de metal nobre desempenham em economias como a nossa, habitualmente nos entregamos a erros fundamentais. Constituem elas uma mercadoria produzida num arremedo de costumes antigos, e por isso têm uma cotação à base do valor contábil de crédito.

Tal maneira de pensar faz com que a propriedade vinculada à vida e ao solo se transforme em fortuna, a qual, por essência, é móvel e indeterminada, no que se refere à qualidades. Não consta de bens, mas é empatada em bens. Considerada em si, representa uma quantidade puramente numérica de dinheiro.

Como sede dessa concepção, a cidade converte-se em mercado de dinheiro e centro de valores. Uma torrente de valores monetários começa a invadir o fluxo dos bens, espiritualizando-o e dominando-o. Dessa forma, o negociante deixa de ser um órgão e torna-se senhor da vida econômica.

---

do inventor e do organizador se lhe afigura desprovida de valor. Seria, todavia, errado, se qualificássemos tal teoria de falsa. Todas essas doutrinas são exatas para os seus partidários e absurdas para os seus adversários. Da vida, e não dos argumentos, depende se alguém adota ou combate determinada teoria.

Pensar em termos de dinheiro é sempre, de um modo ou outro, pensar comercialmente, como negociante. Pressupõe a economia produtora do campo e, por essa razão, tem, antes de mais nada, tendência conquistadora, uma vez que não há outra alternativa. As palavras "ganho", "lucro" e "especulação" aludem a uma vantagem engenhosamente extraída das coisas, enquanto estas se encontram a caminho do consumidor. Indicam um espólio intelectual e, portanto, não são aplicáveis à existência primitiva do camponês. Com a circulação do dinheiro aparece entre o produtor e o consumidor o "*terceiro*", cujo pensamento consegue logo assenhorear-se da vida econômica. Obriga o primeiro à oferta e o segundo à procura, sendo que ambas devem passar pela sua pessoa. Eleva a mediação à categoria de monopólio e, em seguida, à de fator principal da vida econômica. Por meio de coação, consegue que os dois outros estejam "em forma", a serviço dos seus interesses, que produzam a mercadoria de conformidade com os seus cálculos, e que a aceitem, sob a pressão das suas ofertas.

Quem souber dominar esse tipo de pensamento será dono do dinheiro. A evolução segue o mesmo caminho em todas as culturas. A economia mundial, peculiar das civilizações, deveria ser chamada de economia metropolitana. Os próprios destinos da Economia decidem-se em poucos lugares, nos centros monetários. O dinheiro é, em última análise, a forma de energia espiritual na qual se concentram a vontade de dominar, a capacidade de criação política, social, técnica, filosófica, e o anelo de uma existência de grande envergadura. A Civilização caracteriza, portanto, uma fase de cultura na qual a tradição e a personalidade já perderam a sua ascendência imediata e qualquer idéia deve ser convertida, mentalmente, em dinheiro, para que seja possível realizá-la. O dinheiro aspira à mobilização de todas as coisas.

O Dinheiro no Pensamento "Antigo" e Ocidental

Cada cultura tem o seu modo próprio de pensar à base do dinheiro e, segundo o seu princípio de avaliação, o seu símbolo peculiar do dinheiro. Nos dinheiros apolíneo e faustiano enfrentam-se o dinheiro como grandeza e o dinheiro como função. Para o homem "antigo", o mundo ambiente é uma soma de corpos. Por isso, um *corpo* representa o dinheiro também. O valor como grandeza (*talento*) existia havia muito nessa cultura, quando, por volta de 650 a. C., foi criada

a *moeda*. A moeda considerada como dinheiro é um fenômeno puramente "antigo", possível somente num mundo que esteja de acordo com o pensamento euclidiano. A renda, a fortuna, a dívida e o capital significam aí uma soma de objetos de valor, concentrados numa única mão. A fortuna é sempre uma provisão movediça de dinheiro à vista. Assim se explica que, a partir do começo da era de irrestrita hegemonia do dinheiro, desde os tempos de Aníbal, aproximadamente, a quantidade naturalmente limitada de metal nobre e de tesouros artísticos aproveitáveis já não bastasse para suprir as necessidades monetárias. Daí por diante, o escravo, que não era nenhuma pessoa, mas um objeto, transformava-se de um mero utensílio de trabalho num valor em dinheiro, com determinada cotação. O mesmo não se aplica aos bens de raiz. O estoque de moedas e as multidões de escravos formavam uma espécie de duplo padrão monetário. Desse fato resultaram guerras travadas, exclusivamente, com a finalidade de obterem-se escravos. Em conseqüência disso, houve caças de escravos, organizadas por empresários particulares, que dessa forma inventaram um nôvo modo de ajuntar fortunas.

Decisivo tornou-se, no Ocidente – em época correspondente à invenção "antiga" da moeda (650 a. C., aproximadamente) –, a invenção das *partidas dobradas* (1494). As partidas dobradas são a análise pura do espaço dos valores, relacionada a um sistema de coordenadas, cujo potencial inicial é "a firma". Um campo de força, originado por tensões do dinheiro, ocupa o espaço e confere a cada objeto um valor positivo ou negativo de ação. Símbolo do dinheiro funcional, aí pensado, o único que possa ser comparado com a moeda "antiga", não é o lançamento no livro comercial, nem tampouco a letra de câmbio, o cheque, a nota, mas o ato mediante o qual a função realiza-se por escrito, sendo que o título não passa de mero testemunho histórico dessa ocorrência. O nosso mundo econômico subdivide-se em *fôrça e massa;* o da Antiguidade, em *matéria e forma*. O Ocidente imitou o sistema "antigo" da cunhagem de moedas, assim como adotara, já nos tempos do Gótico, o Direito romano e a Matemática euclidiana. A evolução desses três mundos de formas espirituais realizou-se coerentemente sob o aspecto de uma progressiva emancipação do conceito de grandeza.

O Dinheiro e o Trabalho

À confusão entre dinheiro e moeda corresponde inteiramente o hábito de medir o valor de uma coisa pela quantidade de trabalho invertido. O trabalho meramente executivo — o único reconhecido por Marx — é apenas a função de um trabalho inventivo, coordenador, organizador, que lhe confere o significado, valor relativo e a possibilidade de sua própria realização. Toda a economia mundial, desde a invenção da máquina de vapor, é a criação de um número reduzido de cérebros superiores, sem cujo trabalho extraordiná-

riamente valioso o resto não existiria. Mas tal obra é pensamento criador, porém nunca um "quantum",[1] e seu equivalente não consiste, portanto, em determinada quantia de moedas, mas é dinheiro, dinheiro faustiano, não cunhado, e sim pensado como centro de ações, à base de uma vida cuja categoria íntima dá ao pensamento a importância de um fato. O pensamento relativo ao dinheiro produz dinheiro. Eis o segredo da economia mundial. Quando um organizador de grande estilo escreve um milhão num pedaço de papel, existe esse milhão, já que a sua personalidade, como centro econômico, garante o correspondente aumento da energia econômica da sua esfera. Isto, e nada mais, significa para nós a palavra "crédito".

Cada corrente de existência consiste em uma minoria de líderes e em uma imensa maioria de pessoas conduzidas. Toda espécie de economia consta, pois, de trabalho diretor e trabalho executivo. E também existem sujeitos e objetos do pensamento baseado no dinheiro: os que o produzem e dirigem, graças ao vigor da sua personalidade, e os que são sustentados por ele. O dinheiro de estilo faustiano é a força abstraída do dinamismo econômico do mesmo estilo. Do destino do indivíduo — da parte econômica do destino da sua vida — depende a questão de saber se ele, em virtude da categoria íntima da sua personalidade, representará uma parcela dessa força ou não passará de massa entregue a ela.

---

(1) Por isso, não existe para o nosso Direito das Coisas.

O MUNDO DAS FORMAS ECONÔMICAS:

A MÁQUINA

A TÉCNICA é tão antiga quanto a vida que se movimenta livremente no espaço.[1] A relação original entre um microcosmo vigilante e o seu macrocosmo — a "Natureza" — consiste num ato de sondar realizado pelos sentidos, o qual, depois de ser, no começo, uma mera *impressão* dos mesmos, transforma-se em seu *juízo*. Desse modo, já atua criticamente ("separando") ou — o que é a mesma coisa — analiticamente, procurando as causas. O momento decisivo da história da vida superior ocorre quando as percepções da Natureza, feitas na intenção de orientar-se à base delas, convertem-se em ações destinadas a dar à Natureza determinado caráter, modificando-a propositadamente. Assim, a Técnica torna-se até certo ponto soberana, e a instintiva experiência primária converte-se em uma ciência primordial, da qual os seus portadores têm nítida "consciência". O pensamento emancipou-se da sensação. Essa fase foi introduzida pelo idioma verbal.

Com ela, desenvolve-se do sistema de sinais característicos uma teoria, uma imagem, que se desprende da técnica cotidiana, não somente no período dos começos primitivos, mas também no auge da Civilização; imagem essa que é uma parcela da consciência inativa, separada da técnica do momento, a qual, no entanto, não é o seu produto. As pes-

---

(1) A esse respeito, veja O. Spengler *O Homem e a Técnica*, 1931-1952. (H. W.)

soas "sabem" então o que querem. Mas deve ter acontecido muita coisa, até que tenham esse saber, e convém não se enganarem a respeito da índole do mesmo . Mediante a experiência numérica, o homem pode manejar o mistério, sem, todavia, tê-lo desvendado. Por meio dessa técnica, porém, a consciência vigilante intromete-se violentamente no mundo dos fatos. A vida serve-se do pensamento como de uma chave mágica, e no apogeu de certas civilizações, nas suas grandes cidades, surgirá finalmente a fase em que a crítica técnica, farta de servir a vida, arvorar-se-á em tirania. A cultura ocidental dos nossos dias assiste atualmente à orgia desse pensamento desenfreado, em proporções deveras trágicas.

Houve um patrimônio sempre crescente de invenções que foram feitas certa vez, para, em seguida, serem esquecidas, imitadas, evitadas, melhoradas, mas que, finalmente, formaram para continentes inteiros provisões de recursos óbvios. Sobre essa base ergueu-se então a técnica das culturas superiores, em cujo colorido, envergadura e paixão expressa-se toda a alma dos grandes seres que a criaram. É quase escusado dizer que o homem "antigo", ao enfrentar o mundo ambiente com uma mentalidade euclidiana, tinha que encarar hostilmente a própria idéia da técnica. As suas trieres eram barcos de remo em maior escala; as catapultas e os onagros substituíam braços e punhos, sem resistirem à comparação com as máquinas bélicas dos assírios e dos chineses. E no que se refere a Heron e a outros mecânicos do mesmo quilate, não se confundam sugestões com invenções. Tudo isso carece de peso íntimo. Falta a fatalidade do momento, a profunda necessidade.

Coisa muito diferente é a técnica faustiana, que invade a Natureza com a plenitude do *pathos* da terceira dimensão, desde os primeiros dias do Gótico, e com o propósito de dominá-la. Aqui, e somente aqui, é evidente a união entre o conhecimento e a exploração.[1] A teoria é, de antemão,

---

(1) A cultura chinesa chegou também a fazer a quase totalidade das invenções ocidentais: a bússola, a luneta, a imprensa, a pólvora, o papel, a porcelana. Mas o chinês obtém as coisas, bajulando a Natureza, sem violentá-la. Percebe muito bem as vantagens que lhe traz a Ciência e aproveita-se delas. Mas nunca se atira sobre ela, a fim de explorá-la.

hipótese de trabalho. O inventor e descobridor faustiano é algo único. A potência primitiva da sua vontade, a força luminosa das suas visões, a energia férrea da sua meditação prática, têm de afigurar-se sinistras e incompreensíveis a quem as contemplar do ponto de vista de culturas estranhas. Mas todos nós as levamos no sangue. A nossa cultura tem alma de descobridora. As suas grandes invenções amadureceram lentamente nas profundezas. Foram anunciadas e ensaiadas por espíritos pioneiros, até desabrocharem, finalmente, com a inevitabildade de um destino. Todos aquele homens já se aproximavam muito das beatas meditações dos monges góticos. Aí, mais do que em qualquer outro lugar, revela-se a origem religiosa de qualquer pensamento técnico. Esses fervorosos inventores, rezando e jejuando nas suas celas de convento, arrebatavam a Deus os seus segredos e consideravam isso um serviço religioso. Também para eles, porém, existia aquele perigo, peculiarmente faustiano, de que o Diabo pudesse entrar em jogo, com o intuito de conduzir os seus espíritos àquele cume de montanha, onde lhes seria prometido todo o poder deste mundo. Uma e outra vez sucumbiam a tal ambição. Arrancavam à divindade os seus arcanos, com o propósito de tornarem-se, eles mesmos, divinos Espreitavam os mistérios do ritmo cósmico, a fim de violá-los, e assim criavam a idéia da máquina como cosmo minúsculo que obedecesse exclusivamente à vontade humana.

Mas, simultaneamente com o Racionalismo, surgiu a invenção da máquina a vapor, que revolucionou tudo e modificou fundamentalmente o quadro econômico do mundo. Até então, a Natureza prestara certos serviços. Daí por diante, é submetida ao jugo, qual escrava, e seu trabalho é medido — parece sarcasmo — por cavalos de força. O que se desenvolve, no decorrer de um século apenas, é um espetáculo de tamanha grandeza que os homens de culturas vindouras, com outra alma e paixões diferentes, deverão ter a impressão de que, naqueles dias, a Natureza ficou abalada. Em outras ocasiões também, a Política passou por cima de cidades e povos. A Economia humana amiudadamente se intrometeu nos destinos dos mundos animal e vegetal. Mas tudo isso influía tão-somente na vida, e os efeitos logo se apagavam. A nossa técnica, porém, há de deixar os vestígios da sua presença, ainda quando todo o resto estiver desaparecido e olvidado. A paixão faustiana transformou o aspecto da su-

perfície do globo. É esse o sentimento vital, que vai em busca das alturas e das regiões distantes, e que se mostra profundamente afim com o espírito gótico, tal como o expressaram os monólogos do "Fausto" de Goethe, nos dias de infância da máquina a vapor. A alma inebriada quer voejar pelo espaço e pelo tempo. Um anelo indizível atrai-nos a distâncias incomensuráveis. Jamais nenhum microcosmo sentiu tamanha superioridade em face do macrocosmo. Existem por aí pequenos seres vivos que, graças à sua força espiritual, reduziram à dependência a matéria inanimada. Nada parece igualar tal triunfo, que uma única cultura conseguiu obter, talvez só por poucos séculos.

Mas, precisamente por isso, o homem faustiano converteu-se em *servo da sua própria criação.* Seu número e a disposição da sua vida são obrigados pela máquina a seguirem uma trilha na qual não há descanso nem possibilidade de retrocesso. Um pequeníssimo ramo do artesanato, a economia beneficiadora, produziu nesta cultura, e somente nela, aquela poderosa árvore, cuja sombra se estende por sobre todas as demais profissões; refiro-me ao *mundo econômico da indústria mecanizada.* Requer ele obediência do industrialista tanto como do operário de fábrica. Ambos são escravos e não donos da máquina, que só agora demonstra o seu secreto e diabólico poder. O organizador e administrador forma o centro desse reino complicado, artificial, da máquina. Mas, justamente por isso, existe um personagem que, para conservar esse edifício sempre periclitante, é ainda mais necessário do que toda a energia desses empresários senhoris, capazes de fazer surgir cidades da terra e de alterar a forma da paisagem; esse personagem que costuma ficar esquecido nos debates políticos é o engenheiro, sábio sacerdote da máquina. Não somente o nível, mas também a própria existência da Indústria depende da presença de uns cem mil cérebros talentosos, rigorosamente preparados, que dominam a Técnica e, sem cessar, levam-na adiante. Trabalhando silenciosamente, o engenheiro é o verdadeiro senhor da Técnica e determina o seu destino. O pensamento do engenheiro corresponde, como possibilidade, à realidade da máquina. Houve quem receasse, num raciocínio tipicamente materialista, o esgotamento das minas de carvão. Mas, enquanto houver pioneiros técnicos de alta categoria, não precisa o mundo temer perigos dessa espécie. Somente

quando faltarem recrutas para esse exército, cujo trabalho cerebral constitui uma unidade íntima com a obra da máquina, extinguir-se-á a Indústria, a despeito dos esforços dos empresários e do operariado. Suposto o caso de que a salvação da alma tenha para as pessoas mais dotadas de gerações vindouras maior importância do que todo o poder deste mundo; suposto o caso de que, sob a impressão da metafísica e do misticismo, que estão a ponto de substituir o racionalismo, a crescente sensação do satanismo da máquina apodere-se precisamente dos espíritos mais seletos, que são os que importam, não haverá nada que possa atrasar o fim desse espetáculo grandioso, que é uma encenação do intelecto, na qual às mãos apenas desempenham um papel secundário.

Não menos titânico é, todavia, o ataque que o dinheiro dirige contra essa potência espiritual. A própria Indústria, igual à classe dos camponeses, tem ainda ligações ao solo. Tem seu sítio, e as fontes da matéria-prima brotam do seio da terra. Unicamente a alta finança permanece inteiramente livre, inteiramente inatacável. A partir de 1789, os Bancos, e com eles as Bolsas, desenvolveram um poderio exclusivamente seu, baseado nas necessidades de crédito que sente a Indústria, devido ao seu crescimento imenso. Como ocorre em todas as civilizações, no que toca ao dinheiro, pretendem ser a única força. A antiqüíssima luta entre a economia produtiva e a economia conquistadora recomeça, convertendo-se no combate desesperado que trava o pensamento técnico pela sua liberdade, em face do pensamento financeiro. Esse conflito gigantesco de um número reduzidíssimo de homens de raça e de aço, dotados de enorme inteligência — conflito que o simples cidadão das metrópoles mal percebe e ainda menos compreende — deve ser contemplado de longe, sob o prisma da História Universal. Verificaremos então que a mera luta entre os interesses de empresários e trabalhadores ficará reduzida a insignificâncias e trivialidades.

A ditadura do Dinheiro progride, aproximando-se de uma culminância natural, na civilização faustiana, tanto como nas demais civilizações. E agora acontece algo que só pode tornar-se plausível a quem tiver penetrado na essência do Dinheiro. Se este fosse qualquer coisa tangível, sua existência seria eterna. Como, porém, não passa de uma forma do pensamento, há de extinguir-se, logo que o mundo for, por ele, pensado até aos seus últimos confins. Há de defi-

nhar, porque lhe faltará matéria. Invadiu a vida do campo e mobilizou o solo. Transformou em negócio toda espécie de artesanato. Investe hoje, vitoriosamente, sobre a Indústria, a fim de apossar-se, sem exceção, da obra produtiva de empresários, engenheiros e trabalhadores. A Máquina com seu séquito humano, autêntica dona do nosso século, está em perigo de sucumbir a uma potência mais forte. Mas, com isso, o Dinheiro alcançou o término de seus triunfos. Principia, pois, a derradeira luta, na qual a civilização receberá sua forma definitiva; é a luta entre o Dinheiro e o Sangue.

O advento do Cesarismo quebra a ditadura do Dinheiro e da sua arma política, que é a Democracia. A espada triunfa sobre o Dinheiro; a vontade de domínio sujeita mais uma vez a vontade da presa. Se chamamos de Capitalismo esses poderes do Dinheiro, [1] e de Socialismo o desejo de criar, muito além de quaisquer interesses de classe, uma poderosa organização político-econômica, um sistema de nobres cuidados e deveres, destinado a manter o conjunto "em forma" para a batalha decisiva da história, então será essa luta, ao mesmo tempo, a contenda entre o Dinheiro e o Direito. [2] As potências privadas da Economia querem desimpedir o acesso às grandes fortunas. Desejam que não haja nenhuma legislação que lhes estorve a marcha. Pretendem fazer as leis no seu próprio interesse e, para isso, servem-se do instrumento que elas mesmas criaram: da Democracia, do partido pago. Para conter tal assalto, o Direito necessita uma tradição distinta, a ambição de estirpes vigorosas, que encontre a sua recompensa, não na acumulação de riquezas, mas nas tarefas de um governo genuíno, distante dos proveitos financeiros. *Uma potência só pode ser derrubada por outra potência,* mas nunca por um princípio. Não existe, no entanto, fora deste poder, nenhum outro que possa opor-se ao Dinheiro. Unicamente o Sangue é capaz de vencer e anular o Dinheiro. A *vida* é o início e o fim, a torrente cósmica em forma microscópica. A vida é *o* fato dentro do mundo como história. Diante do ritmo irresistível da seqüência das gerações desaparece finalmente tudo o que a consciência vigi-

---

(1) Dos quais faz parte também a política interesseira dos partidos trabalhistas, que não querem superar, mas possuir os valores do dinheiro.

(2) Página 384.

lante logrou construir nos seus mundos espirituais. Na História, trata-se da vida e só da vida, da raça, do triunfo da vontade de potência, e não da vitória de verdades, de invenções ou de dinheiro. Assim termina o espetáculo de uma cultura superior, todo esse universo maravilhoso de divindades, artes, idéias, batalhas, cidades, e tudo torna a embocar nos fatos primordiais do sangue eterno, que é idêntico às flutuações cósmicas em seus perenes ciclos. A consciência nítida, rica em figuras, mergulha novamente no silencioso serviço da existência, assim como nos ensinam as eras imperiais de Roma e da China. O tempo triunfa sobre o espaço. É o tempo cuja marcha inexorável por este planeta deita a semente da casualidade efêmera, chamada cultura, na casualidade efêmera, chamada homem, criando uma forma na qual a casualidade chamada vida flua durante determinado período, enquanto no mundo luminoso dos nossos olhos, muito mais além, abrem-se os horizontes flutuantes das histórias planetárias e siderais.

Para nós, porém, que o destino colocou nesta cultura e no momento preciso da sua evolução em que o Dinheiro festeja os seus últimos triunfos e seu herdeiro, o Cesarismo, aproxima-se a passo silencioso, irresistível para nós fica assim circunscrita num círculo estreito a direção da nossa vontade e da nossa necessidade, sem as quais não vale a pena viver. Não somos livres de obter isto ou aquilo. Mas temos plena liberdade de fazer o necessário ou de não fazer nada. Os problemas que cria a necessidade histórica sempre se resolvem ou com o indivíduo ou contra ele.

Ducunt fata volentem, nolentem trahunt.